المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

المخلوق

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

المخلوق

تحقيق

الدكتور توفيق الطويل

سعيد زايد

راجعه

الدكتور إبراهيم مدكور

بإشراف

الدكتور طه حسين

أبــو سلــوم المعتـــزلي

فهرس

الجزء الثامن من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار

(المخـــلوق)

مقدمة للدكتور إبراهيم مدكور ... ... ج — ز

ذكر فصول الجزء الثامن من كتاب المغني ١

الكلام في المخلوق . ذكر اختلاف الناس في أفعال العباد ٣

فصل في بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ومفارقته لما يفتقر فيه إلى الاستدلال ٦

فصل في أن ما وقع من تصرف زيد بحسب قصده ودواعيه يجب كونه فعلا له وحادثاً من جهته ١٣

فصل في بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه ٤٣

« « أن تصرف الساهي والنائم كتصرف العــالم في أنه حادث من جهته ٤٨

« « أن القــادر قد يفعل ما يحمل على فعله . وإن لم يجز أن يختار عليه غيره . وما يتصل بذلك ٥٩

« « أن الذي يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه . وما يتصل بذلك ٦٣

« « أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقــادر ولا بالقــدرة وما يتصل بذلك ٧٤

« « إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب . وما يتصل بذلك ... ٨٣

« « أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثاً لعلة . وما يتصل بذلك ... ٩٧

« « أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشيء على وجهين ... ١٠١

فصل فى استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين ١٠٩
« « ذكر حقيقة الضرورة والإلجاء والمخلوق والكسب وما يتصل
بذلك.. ... ... ١٦٢
« « بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به
وما يتصل بذلك ١٦٩
« « فيما يلزم من أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد
وما يتصل بذلك ١٧٧
« « شبههم التى يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها ٢٦٥

مقـــدمة

للدكتور ابراهيم مدكور

مشكلة الجبر والاختيار هى مشكلة التكليف ، مشـكلة الثـواب والعقاب ، مشكلة الجزاء والمسئولية . أثارتها الانسانية من قديم ، ولا تزال تثيرها حتى اليوم . عرفت فى الاسلام منذ عهد مبكر ، وتذاكر فيها بعض الصحابة والتابعين . وفى القرآن ما قد يشعر بالجبر « فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت عليه الضلالة » ، وفيه ما قد يشعر بالاختيار « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » . ولم يكد يمضى القرن الأول للهجرة حتى تفنن المسلمون فى بحث المشكلة ، وأخذوا يفلسفونها ، وتباينت فيها آراء الفرق والمدارس .

ففى العصر الأموى كان معبد الجهنى فى البصرة وغيلان بدمشق من أسبق من قالوا بالاختيار ، يريان أن المرء حر الارادة يعمل ما يشاء ، ولا سبيل لمسئوليته ، الا ان تحققت حريته . وعاصرهما من جانب آخر جهم ابن صفوان الذى كان يردد فى الكوفة أن الانسان مجبور لا اختيار له ، وما أشبهه بالريشة فى مهب الريح ، تتحرك بحركته وتسكن بسكونه . والأعمال كلها مخلوقة لله ، ونسبتها الى العبد على سبيل المجاز . ومن هنا نشأت مشكلة « أفعال العباد » أو « خلق الأفعال » التى كانت مثار خلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وبسببها خاصة انفصل أبو الحسن الأشعرى عن أبى على الجبائى .

ويجمع المعتزلة ، فيما عدا معمرًا والجـــاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض ارادتهم ، واستحقوا عليها الثواب ان

أحسنوا ، أو العقاب ان أساءوا . أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة ، أى أنها اضطرارية كفعل النـــار للاحراق ، والثلج للتبريد ، وان لم ينكرا ارادة الأفراد ، وفى هذا ما فيه من تناقض . والأفعال المتولـّدة ، على ما فيها من خلاف ، فى حكم الأفعال الاختيارية التى سبّبتها .

وجوهر المسألة فى الواقع هو أنه ان كان للعبد قدرة وارادة مستقلة ، فكيف نوفق بينهما وبين قدرة الله وارادته ؟ هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله ؟ وهل يصدر فى ملكه الا ما يريد ؟ وان رددنا كل شىء الى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب ؟ وهنـــا يتبارى المعتزلة فى آراء لا تخلو من عمق ودقة ، وحلول أشبه ما يكون بالوســطى . فهم يسلمون جميعا بعلم الله وارادته ، لا تخفى عليه خافية ، يعلم أزلا ما كان وما سيكون . ويذهبون الى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة ، فمنح الله العبد قدرة وارادة يستطيع بهما أن يفعل ويترك بوجه عام ، أو يخلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله ان عدت الاستطاعة عرضا ، والقدرة الحادثة أو الاستطاعة مؤثرة على كل حال ، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب .

ومع هذا لم ترُق هذه الحلول والآراء لدى الأشعرى ، لأنه وجد فيها ما ينافى مع كمال قدرة الله وارادته ، وما يفسح المجال لمؤثرات غـيره . وذهب الى أن الله أجرى سنته بأن يخلق الفعل الذى يريده العبد أو يتجه اليه عقب القدرة الحادثة أو مصاحبا لها ، وهذا ما سماه « الكسب » الذى يبنى عليه الجزاء والمسئولية . ولكن هل يحاسب المرء لمجرد كسب خاضع فى الحقيقة لارادة الله ؟ وقد حاول تلاميذ الأشعرى أن يفسروا هذا الكسب تفسيرا يتلائم مع التكاليف ، فذهب الباقلانى الى أن القدرة الحادثة مؤثرة من ناحية أنها تحدث الأشياء على نحو خاص ، فحدوث الأشياء من عمل الله ، وتخصيصها على نحو معين من عملنا . ولم يكتف امام الحرمين بهذا ، بل قال مع المعتزلة ، بأن فعل العبد نتيجة قدرته بوجه عام ، واستناد هذه

القدرة الى سبب آخر انما يدخل فى سلسلة الأسباب العامة ، ولا صلة له بموضوعنا .

* * *

ولا شك أن فى هـذا كله مادة غزيرة شـاء عبد الجبار أن يجمعها فى صعيد واحد ، ليحللها ويناقشها ، ويدافع بوجه خاص عن آراء المعتزلة . فعقد لها جزءا من كتاب « المغنى » ، سماه « المخلوق » ، وهو الذى تقدم له . ويشتمل على عشرين فصلا يعرض فيها آراء المعتزلة المتنوعة فى خلق الأفعال ، ويناقش خصومهم ، ويرد على شبههم .

ويحاول فى بدء بحثه أن يربط بعض الآراء بالأحـداث السياسية ، فيحكى عن شيخه أبى على الجبائى أن معاوية أول من قال بالجبر ، وأعلن ، دفاعا عن تصرفاته ، أن ما يأتيه انما هو من قضاء الله وقدره ، وفشا ذلك فى بنى أمية ، واذا قتل هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى [1] . وانا لنتفق معه فى أن هناك صلة وثيقة بين الحياة السياسية ونشأة بعض الفرق والآراء الكلامية ، ولكن الوشـاية والدس هما اللذان قضيا على غيـلان — فيما يظهر — أكثر من قوله بالاختيار ، بدليـل أن عمر بن عبد العزيز سبق له أن جادله ، ولم يوقع عليه عقابا . ولعل من هذا أيضا ما قيل عن معبد الجهنى وجهم بن صفوان ، وأغلب الظن أنهما قتلا لأسباب سياسية لا صلة لها بالدين .

ويَعْنَى عبد الجبار — كعادته — بتوضيح مبادىء المعتزلة التى تتصل بالموضوع الذى يعالجه . وفى مقدمتها هنا أن العقلاء متفقون على أن تصرف الفاعل المختار انما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، فما يقوم به العباد انما هو من صنعهم . وكل الخلاف فى مدى تأثيرهم فيه ؛ فمنهم من

---

(١) عبد الجبار ، المغنى ، جـ ٨ المخلوق ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤ .

يقول انهم محدثوه ، ومنهم من يقول انهم مكتسبوه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله يحدثه بحسب قصده [1] . ويذهب الى أبعد من هذ ، وهو أن تصرف الساهي والنائم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذى يقع به فى حال اليقظة [2] .

ويعرض لمبدأ آخر ردده المتكلمون طويلا ، ولا يزالون يرددونه حتى اليوم ، وهو أنه يستحيل أن يتعلق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم احداهما حادثة والأخرى قديمة . ويقف عليه فصلا من أطول فصول هذا الجزء ، ويدلل عليه بعشرة أدلة متلاحقة [3] .

ويقف عند فكرة الكسب التى قال بها الأشعرى ، ملاحظا أولا أن ضرارا أخذ بها [4] ، وثانيا أنها لا تعالج الموقف فى شىء . لأن هــذا الكسب لا حقيقة له حتى يترتب عليه أمــر ونهى ، ولو ثبتت له حقيقة لأضحى فعلا [5] .

وفى اختصار ، نجد فى هذا الجزء مختلف أقوال المتكلمين الأول فى مشكلة « خلق الأفعال » ، منها ما أخذ به ومنها ما رد عليه ، وكل ذلك فى صبر وأناة وشمول واستيعاب . وفيه دون نزاع ما يضيف مادة جديدة وغزيرة الى ما سبق أن وصلتنا من مصادر عن الفرق والمدارس الكلامية الأولى .

* * *

وقد تولى تحقيقه الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد ، بذلا

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٩ ـ ١٦١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٨٥ ـ ٩٦ .

فى ذلك ما بذلا من جهد ووقت ، وعولا على مخطوط صنعاء الوحيد الذى بين أيدينا . واستكمالا للمعنى ، واقامة للنص ، لم يفتهما أن يقترحا تعديل ألفاظ أو اضافة أخرى ، منوهين بما صنعا . وأكسبا عبارة عبد الجبار وضوحا ، بتقسيمها الى فقرات ، والفقرات الى جمل وفواصل . وجزاء أهل البحث والتحقيق فى أن تخرج جهودهم ويقرأها الناس ويفيدوا منها .

ابراهيم مدكور

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر فصول الجزء الثامن من الكتاب المغنى

كتاب المخلوق

١ — فصل فى ذكر اختلاف الناس فى أفعال العباد .

٢ — فصل فى بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ، ومفارقته لما يفتقر فيه الى الاستدلال .

٣ — فصل فى أن ما وقع من تصرف زيد بحسب قصده وداعيه يجب كونه فعلا له وحادثا من جهته .

٤ — فصل فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس ، وما لا يصح ذلك فيه .

٥ — فصل فى أن تصرف النائم والساهى كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته .

٦ — فصل فى أن القادر قد يفعل ما يحمل على فعله ، وان لم يجز أن يختار عليه غيره ، وما يتصل بذلك .

٧ — فصل فى أن الذى يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه وما يتعلق بذلك .

٨ — فصل فى أن اعدام الشىء لا يصح أن يكون بالقدر ولا بالقدرة، وما يتصل بذلك .

٩ — فصل فى ابطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب ، وما يتصل بذلك .

١٠ — فصل فى أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثا لعلم ، وما يتصل بذلك .

١١ — فصل فى أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشىء على وجهين .

١٢ — فصل فى استحالة المقدور الواحد مقدورا لقادرين أو لقدرتين.

١٣ — فصل فى أنه لا يجوز أن يكون مقدور واحد لقادرين من وجهين . ذكر أسئلتهم فى ذلك والأجوبة عنها .

١٤ — فصل فى ذكر حقيقة الضرورة والالجاء والمخلوق والكسب وما يتصل بذلك .

١٥ — فصل فى بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به وما يتصل بذلك .

١٦ — فصل فى ذكر ما يلزم مَنْ أضاف أفعال العباد الى الله تعالى من الفساد وما يتصله .

١٧ — فصل فى ذكر شبههم التى يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها .

١٨ — فصل : ان سأل سائل منهم فقال : أتقولون ان الله تعالى خلق الخير والشر ؟ قيل له .

١٩ — فصل نتفصّل به ان سأل عما روى عن رسول الله عليه السلام أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة .

٢٠ — فصل فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القضاء فأمسكوا / .

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى المخلوق

ذكر اختلاف الناس فى أفعال العباد

اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ؛ وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ؛ وأن من قال ان الله ، سبحانه ، خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه ؛ وأحالوا حدوث فعل من فاعلين .

وقال جهم ومن تبعه : أفعال العباد مخلوقة لله ، وهى منسوبة الى العباد مجازا لا حقيقة ؛ فقولهم : فلان صام وصلى ، كقولهم : تحرك وسكن وطال وسمن .

وقال ضرار بن عمرو ومن وافقه كحفص الفرد والنجار فى أفعال العباد : انها مخلوقة لله ، وهو محدثها ، وهم فاعلون لها على الحقيقة . ثم اختلفوا ؛ فقال بعضهم : خلق الله أفعال العبد عبرة ، وكذلك لكل شىء . وقال بعضهم : خلقه للفعل ليس لشىء غير الفعل . وقال صالح قبه ، مع قوله بالعدل ، فى أفعال العباد ، انها مخلوقة لله ؛ بمعنى أنه خلق أسماءها

حاشية :

كتب حول هذه الصحيفة ما يأتى : الحمد لله ، هذا من كتب الوقف ، منقول من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين ، وأمر بوضعه فى المكتبة الجامعة لكتب الوقف بمحروس جامع صنعاء التى أمر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بتاريخ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٨ .

لا أنه أحـدث عيّنتها . جميع ذلك حكاه شيخنا أبو القاسـم البلخى رحمه الله .

وذكر شيخنا أبو على رحمه الله ، أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويتوهم أنه مُصيب فيه ، وأن الله جعله اماما وولاه الأمر ؛ وفشى ذلك فى ملوك بنى أميـة .

وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله . ثم نشأ بعدهم يوسف السمتى فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق ، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقا نبويا .

وقال جَهْم : انه لا فعل للعبد . وتبعه ضرار فى المعنى . وان أضاف الفعل الى العبد وجعله كسبا له وفعلا وان كان خلقا لله عنده .

ونحن نبين القول فى ابطال ما ذهب القـوم اليه ؛ ونذكر أصـوله ومقدماته فنذكر تعلق تصرّف العبد به ، ونكشف عن الغرض بذلك ؛ ونبين حاجته اليه من حيث كان هو المُحدث له والموجد ؛ ونبين أن العبد انما يقدر على احداث الشيء وايجاده ، وأن القدرة لا تتعلق بالشيء الا على طريق / الحدوث ، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين ، ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم ومحدث ؛ ونبين ما يتعلق بالعبد من أحكام الفعل وما لا يتعلق به ، وما يجوز أن تتناوله القدرة من الأفعال وما لا يجوز ذلك فيه ؛ ونبين أحكام الأفعال وما يتعلق بفاعلها لأجل فعله لها ، وما يحتاج من ذلك الى أوصاف الفاعل ، وما لا يحتاج الى ذلك ؛ ونبين من بعد ابطال قول من أضاف أفعال العباد الى الله تعالى ؛ ونذكر ما يلزمهم على قوده

من الفساد ، والخروج من الدين ، والتزام جحد الضروريات ؛ ونذكر ما يتعلقون به من الشبه ، ونحلها ؛ ثم نتبع ذلك الكلام فى التوليد ، ونذكر الخلاف فيه ، وندل على مذهبنا فيه ؛ ثم نذكر الكلام فى القدرة والاستطاعة وما يتصل بها ؛ ثم نعود الى ذكر وجه الحكمة فى خلقه ما خلق تعالى ، وفى التكليف ان شاء الله .

فصـــــل

فى بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ومفارقته لما يفتقر فيه الى الاستدلال .

اعلم أن العلم ، بأن تصرف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع السلامة ، وينتفى بحسب كراهته ودواعيه ، ضرورى . ومتى نكون مشاهدين لمن هذا حاله ، وعرفنا حالنا أيضا مع تصرفنا ، فقد علمنا أن ذلك واجب ، وفصلنا بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصده واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة ، وبين تصرف غيره على اختلاف أحوالهم معه ، من متبع له فيما يأمر ويريد ، أو مخالف له فى (ان من)[1] العلوم الضرورية ما يحصل المكلف بالعادة والتجربة ، كما أن فيها ما يحصل بسبب أو على طريق الابتداء .

ومعلوم من حال العاقل أنه لا يعرف بأول وهلة مفارقة الزجاج للحديد فى الصلابة ، كما يعلم بالادراك مفارقة الطويل للقصير ، والأسود للأبيض ؛ حتى اذا اختبر ذلك عرفه كما تعرف المدركات . فغير ممتنع أن يحصل لنا العلم بما ذكرنا من حال تعلق تصرف زيد به بالعادة والاختيار ، وان كان لا يحصل العلم بذلك بالبديهة . ولهذا قال شيخانا رحمهما الله : ان من كلفه الله من غير تجربة واختبار فلا بد من أن يضطره الى ذلك ، والى مفارقة حال

(١) (ان من) : زيادة لتصويب النص .

من يتعذر الفعل عليه لمن يصح منه الفعل ، على ما حكيناه من قبل . حتى قالا فى قصة عيسى صلى الله عليه : انه لابد من أن يكون تعالى قد اضطره فى حال اكماله عقله الى هذه الأمور ، حتى صح / أن يستدل فيعرف الله تعالى بتوحيده وعدله ، وصح عند ذلك أن يبعثه نبيا .

وقد بينا من قبل أن الذى يجب أن يُعتمد أنا نعلم باضطرار مفارقة الفاعل للجماد ، فى الوجه الذى نعلم من حاله باضطرار وهو صحة قصده الى تصرفه ووقوعها بحسب قصده . فأما ما لا يعلم من حال الفاعل منّا الا بالاستدلال فهو أن العلم الضرورى بأنه مفارق فيه للجماد بحال مُحال، لأن اثبات تلك الصفة للمريد منا اذا لم يعلم الا باكتساب ، فكيف يعلم باضطرار انتفاءها عن غيره ؟

ومن حق العلم بانتفاء الصفة عن الشىء أن يكون كالفرع على العلم باثباتها لمن تثبت له ، وعلى العلم بكونها معقولة . ولهذا الأصل ، لا يصح أن يُعلم عدم الشىء الا بعد حصول العلم بحقيقة الموجود ، ومفارقة هذه الصفة لغيرها . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : انه يبعد أن يعلم عدم المعدومات باضطرار ، وانه لابد فيه من تأمل واستدلال . ونعلم أيضا عند التجربة والعادة فى تصرف زيد الواقع بحسب قصده وارادته أنه لولاه لما كان . لأنا لو لم نعلم ذلك ، لم نعلم انتفاءه بحسب دواعيه ولما علمنا أنه اذا آثر ضد الشىء لم يوجد ، ومتى انصرف عن الشىء لم يقع .

ومن أنكر فى هذا العلم أن يكون ضروريا ، فهو كمن أنكر أن العلم بوقوع التصرف بحسب قصده على طريقة واحدة ضرورى . ومن أنكر الأمرين فهو كمن أنكر العلم بمفارقة المختار للجماد فيما يتصرف فيه ؛ وكمن

أنكر المشاهدات ومفارقة بعضها لبعض فيما تفترق فيه . ويتبين ذلك أنه يعلم وقوع تصرف نفسه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاءه بحسب دواعيه. وبالاختيار يعلم أن حال غيره كحاله ، لا بأن يحمله على نفسه فى هذه القضية قياسا ، بل يحصل له العلم بذلك ضرورة . وهذا كما يعلم مقاصد من يخاطبه بخطابه اذا اختبر ، وان كان يعلم ما يعنيه بخطابه اضطرارا من غير اختيار .

وبعد ، فلا طريق للعلم بمقاصد من نشاهده الا العلم الضرورى ؛ لأنه لا مجال للاكتساب فيه من حيث كان الفصل بمحرزه ، ولا بوقوعه على وجه يدل عليه ابتداء . وانما يصح أن يستدل بصيغة الخبر الوارد عن الله تعالى / على أنه مريد ، بعد المواضعة والعلم بالمقاصد فى الشاهد باضطرار ؛ ولولا ذلك لما صح أن يستدل به . ومن شرط صحة الاستدلال به أيضا أن يكون فاعله حكيما ، وذلك لا يتأتى فى الشاهد ، فلو لم يكن طريقَ معرفة مقاصد المخاطِب وغيرِه الاضطرارُ ، لما صح أن يعرف ذلك فى الشاهد ألبتة . وفى حصول العلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه .

وبعد ، فان العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده ، وانما يختلفون فى مرتبة تأتيه ، فمنهم من يقول : انه مُحدِثه ، ومنهم من يقول : انه مكتسِبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال فى ذلك ، وحاله ما قلناه انه ليس بضرورى ، وبين أن يقال مثله فى سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها .

وليس لأحد أن يقول : ان ما ادعيتموه ظن وليس بعلم ، لأن ذلك يطرق على قائله القول بأن كل ما نعلمه من المشاهدات مظنون ، وان بلغ فى الوضوح النهاية ؛ وفى هذا ارتكاب مذهب أهل العنود . وليس لأحد أن يقول : لو كان العلم يتعلق تصرف زيد به ضرورى على ما ذكرتم ، لوجب أن لا تخفى مقاصد أحد فى أفعاله وأقواله ، لأن طرق العلوم الضرورية تشيع ولا تختص كالادراك . فاذا بطل ذلك علم فساد ما ادعيتموه. وذلك لأن الوجوه التى منها تقع العلوم الضرورية قد تختلف ، فمنها ما يصيرطريقا للعلم موجبا فى العاقل ، كالادراك ؛ ومنها ما تختلف الحال فيه بعادة وغيرها ؛ والعلم بالمقاصد من هذا القبيل . فلا يمتنع من العاقل أن يُورّى فى القول ويُعمّى فى الفعل فلا يُعلم قصده ؛ ولا يمنع ذلك من معرفة مقاصده فى سائر تصرفه ؛ وذلك مما نعلمه من حالنا وحال غيرنا . وعلى هذه الطريقة يصح من المكره على كلمة الكفر التعريض والتعمية . ولولا ذلك لما جاز أن يصح عند الاكراه اظهار ذلك ، ولكان المكره كالملجأ ، ولما صح التواضع على اللغات وما يتبعها من كتابة وغيرها ، / لأن طريق ذلك الاضطرار الى قصد المشير . بل كان يجب أن لا يفهم أحد عن أحد مراده بالخطاب عند الغيبة ، بل عند المشافهة . ولما صح أن نعرف بالاخبار شيئا ، لأن العلم بذلك تابع للعلم بقصد المخبر ، ولذلك لا يقع العلم بخبر المجّان ومن لا يصح له قصد ، وفى ذلك ابطال أمور الدنيا فضلا عما طريقه الدين . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لما صح أن يعلم ان المتحرك كان يجوز كونه ساكنا بدلا من كونه كذلك ، لأنا انما نعتمد فى ذلك على أنه لولا اختيار المتحرك لبقى ساكنا ؛ ولو لم تصح هذه الطريقة ، لما صح العلم بحدوث الأجسام وغيرها .

وكل ذلك يُبيّن صحة ما ذكرناه من أن العلم بوقــوع تصرف زيد بحسب قصده يُعلم باضطرار .

فأما دواعيه ، فانما نعنى به الاعتقاد والظن ، وذلك مما نعلمه من غيرنا عند تصرفه ، وان كنا لا نعلمه عالما ، ولم نرد ذات الاعتقاد ، وانما أردنا كونه ظانا ومعتقدا . وقد ذكر ذلك شيخنا أبو على رحمه الله فى نقض المعرفة، ولم يخالفه شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

وليس لأحد أن يقول : انما نعلم دواعى زيد فى فعله استدلالا بقصده من حيث عَلِمَ أن ما دعا الى الفعل يدعو الى الارادة ، فيعلم بذلك أنه قد اعتقد فيه نفعا أو دفع ضرر . وذلك لأن علم الانسان بدواعى غيره قد يكون فى الظهور كعلمه بمقاصده . فلو جاز أن يقال فى ذلك انه مكتسب ، لجاز مثله فى القصد ، ولم يكن بأن يقال انا نستدل بقصده على دواعيه ، أولى من أن يقال انا نستدل بدواعيه على قصده . ولا يجب من حيث كان العلم بكونه قاصدا ، أظهرَ اخراج العلم بالدواعى من أن يكون ضروريا . لأن العلوم الضرورية قد تتفاوت فى الجلاء ، ولا تجرى فى الظهور على طريقة واحدة . / فكما لا يجوز أن نحكم فيما نزل عن مرتبة المشاهدات فى الجلاء بأنه مكتسب ، فكذلك القول فيما ذكرناه . واذا صح ما قدمناه ، صح أن نعلم باضطرار استحالة كون الجماد ، وهو على ما هو عليه ، قاصدا ومفارقا للمختار .

ولذلك نعلم باضطرار تعذر المشى من الزَّمِن ، بل من المقيد بالقيد الثقيل اذا كان مانعا من المشى أو السعى . ولولا ذلك لما فزع العقلاء فى منع غيرهم من التصرف الى التقييد بالقيود الثقيلة ، ولكان يجوز أن يشكل

الحال فيه على بعضهم ان كان العلم بذلك مكتسبا . واذا ثبت ذلك صح أن يعلم أيضا تصرف زيد بحسب كراهته ودواعيه . ولولا ذلك لما صح أن نعلم أحدا عاصيا لغيره ، لأنا لا نعلم أنه ممتنع من ذلك لدواعيه ، بل يجوز أن يكون ممنوعا عن طاعته . ولو لم نعلم ذلك باضطرار ، وعلمنا ضرورة أنه لولا قصده الى تصرفه لما وُجِد ، اذا كان عالما غير ممنوع ، لكان كافيا فيما يحاول اثباته من وجوب تعلق تصرفه بحسب قصده .

فان قيل : أليس العاقل يجوّز فى زيد اذا تصرف بقيام أو قعود ، أنه لو لم يفعل ذلك ولم يقصده لصح من القديم أن يقيمه أو يقعده ؟ فكيف يُجوّز مع ذلك أن يعلم أنه لولا قصده اليه لما وجد ؟ .

قيل له : ان الذى ادعيناه أنه لولا قصده لما وجد على هـذا الحـد المعقول ، وما سألت عنه فهو وجود قيام آخر وقعود ثان ، ويقع على غير الوجه الذى ذكرناه . فلا يصح أن يعترض كلامنا .

فان قال : أفليس يجوّز العاقل أن يقع تصرفه من غيره ، وأن غيره يفعل فيه ذلك ، ويفعل فيه القصد اليه ، ليقـع بحسبه ؟ وتجويز ذلك يبطـل ما ادعيتم .

قيل له : ان ما ذكرته لا يخرج تصرفه من أن يكون واقعـا بحسب قصده ؛ ولم نقل بأن العلم بأن ذلك يجب ، / أن يكون من جهته ضروريا ، وانما يصل اليه باكتساب . وما ذكرته انما يسأل فى الدلالة على أن ذلك فعله ؛ وذلك مما قد بينا فساده من قبل ، وسنبينه من بعد ان شاء الله .

وهذه الطريقة فى التعلق هى طريقتنا فى اثبـات التعلق بين أحـوال الجسم ، والمعانى الموجبة لها . لأنا نعلم أن الجسم يتحرك بحسب حدوث

الحركة ، دون السواد ، فنعلم بذلك أن الحركة هي المؤثرة فى كونه متحركا ، دون السواد . كذلك اذا علمنا أن تصرف زيد يقع بحسب حاله ، علمنا أن له تعلقا بحاله .

فأما وقوع تصرف زيد ، بحسب حاله فى كونه عالما وقادرا ومريدا فيما يقع على بعض الوجوه بالارادة ، فطريقه الاستدلال . وكذلك وقوع بعض الأفعال بحسب أسبابها ، يحتاج الى ضرب من التأمل . ولذلك لا يصح أن نبتدىء فنستدل على أن المتولد أو فعل الساهى والنائم فعله ، وان صح أن نثنى بذكره على ما قدمنا طرفا منه فى اثبات المحدث من هذا الكتاب .

فصـــل

فى أن ما وقع من تصرف زيد بحسب قصده ودواعيه

يجب كونه فعلا له وحادثا من جهته

يدل على ذلك أنه لو لم يكن حادثا من جهته ، لآل الأمر الى أنه لا تعلق له به . وذلك ينقض علمنا بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده ضرورة . ويوجب أن حالَ تصرفه معه ، حالُ تصرف غيره معه وحالُ ما يحصل فى جسمه من مرض وصحة .

فان قيل : فلم قلتم انه يحتاج اليه من حيث وقع بحسب قصده ؟ ليتم لكم ما بنيتم عليه ؟

قيل له : انما لم نذكر ، فيما قدمناه ، أن القول بأنه ليس بحادث من جهته ينقض حاجته اليه ؛ وانما قلنا : ينقض تعلقه به على الوجه الذى بيناه، فلا وجه لما توهمته . فان كان ، لابد من أن يكون محتاجا اليه فى بعض صفاته ، والا لم يكن متعلقا به على الوجه الذى قدمناه . والذى يبين ذلك ، / أنه اذا وجب وقوعه فبحسب (١) كونه قاصدا ، ولولا كونه قاصدا اليه مع علمه به ، لم يوجد . فتجب حاجته ، فى الوجه الذى حصل عليه بقصده الى كونه قاصدا . واذا صح حاجته الى كونه قاصدا ، وجب حاجته الى ذاته ، لأن المحتاج الى صفة لغيره لابد من أن يحتاج الى الموصوف ؛

---

(١) فبحسب : فى الأصل « بحسب » .

لأنه اذا علم أن الصفة تحتاج فى حصولها الى الموصوف ، فما يحتاج اليها تجب حاجته الى الموصوف ؛ كما أن المحتاج الى الحياة ، يجب أن يحتاج فى المعنى الى ما تحتاج الحياة اليه .

فان قيل : كيف يصح ما ذكرتموه ؛ مع قولكم : ان تمس ما وقع بحسب قصده كان يجوز أن يقع وهو غير قاصد ، اما بأن يمنع من القصد ، أو بأن يكون ساهيا ، أو نائما .

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ما يسقط هذا ، بأن قال : ان فعله وان جاز أن يقع من غير أن يقصد اليه اذا لم يكن عالما ومعتقدا ، فمعلوم من حاله أنه متى كان عالما بما يدعوه الداعى اليه أو فى حكم العالم ، لا يجوز أن يفعله الا وهو قاصد اليه اذا كان مخلى بينه وبين القصد والمقصود . فاذا صح ذلك لم يؤثر ما سألت عنه فيه ، لأن الساهى وان جاز أن يفعل من غير قصد ، فالعالم لا يجوز أن يفعل ذلك الا وهو قاصد ، فصار تصرفه يحتاج الى كونه قاصدا متى كان بهذه الصفة ؛ واستغناؤه عن كونه كذلك ، والحال غير هذه ، لا يؤثر فى حاجته الى كونه كذلك فى هذه الحال ؛ وذلك يصحح ما قدمناه . ويوضح ذلك أن التصرف فى حال بقائه ، وان استغنى عمن وقع بحسب قصده ، فذلك غير مانع من حاجته ليه وتعلقه به فى حال حدوثه . وكذلك استغناؤه عن كونه قاصدا ، اذا وقع منه مع النوم والسهو ، لا يمنع من حاجته اليه وهو عالم . لأنه لا فصل بين لأن تختلف الحال على التصرف ، وبين أن تختلف على / المتصرف . فاذا جاز ، لاختلاف حاله ، أن يحتاج اليه فى حال دون حال ، فكذلك لاختلاف حال المتصرف من كونه عالما وساهيا . لأنه وهو ساه

لا يميز بين الفعل الذى يقع منه ، وبين غيره ، فلا يصح وهذه حاله أن يكون قاصدا ، ويصح اذا كان عالما أن يقصد اليه ويفعله بحسب دواعيه ؛ فلذلك افترق حالتاه . ولم نجعل وقوعه بحسب كونه قاصدا موجبا لتعلق الفعل بقصده ، فنحكم باستحالة وجوده اذا لم نقصد اليه . كيف نقول ذلك ، ومن قولنا : ان القصد نفسه يقع من جهته بلا قصد وكذلك تصرفه اذا لم يكن مميزا ؟ وانما جعلناه دلالة على أن ذلك الفعل متعلق به وحادث من جهته . ولا يمتنع أن يدل الشىء على غيره ، وان جاز حصول المدلول مع عدمه ؛ كما لا يمتنع حصول الصفة للموصوف عند علة ، وتحصل لموصوف آخر لا لعـلة .

يبين ما قلناه ان التصرف اذا وقع منه وهو عالم ، صح أن يستحق عليه الذم أو المدح والشكر . وفقد العـلم قد يؤثر فى زوال ذلك ، وان كان التصرف فى الحالين واحدا . فكذلك لا تمتنع حاجته الى قصده ودواعيه فى حال كونه عالما دون حال سهوه . ولا يؤثر ذلك فى حصول تعلق المفعول فى حال قد علم أنه لولا قصده اليه لم توجد . ولهذا يصح تعلق تصرفه اذا وقع على بعض الوجوه بقصده ، وان كان اذا وقع على وجه آخر لم يتعلق به ، وتعلق بقصـد آخـر . وكل ذلك يبين أن التصرف يحتـاج اليه فى حدوثه .

فان قيل ، ولم قلتم : ان وقوع تصرفه بحسب قصده ودواعيه / يقتضى حاجته اليه ؟ وما أنكرتم أنه محدث فيه بحسبهما من جهة القديم تعالى ، وأنه محل للفعل فقط على ما ذهب اليه جهم ومن تبعه ، وأن الله قد أجرى العادة فى حال كونه عالما أن يفعل فيه التصرف بحسب ما يفعـل فيه من القصـد والدواعى ، ومتى لم يكن عالما فعل فيه المتصرف دون القصد ، كما أجرى العادة بأن يفعل حركاته بحسب قصده دون صحته ولونه ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم حكى عن شيخنا أبى على ، رحمهما الله ، فى جواب هذه المسألة ، أن هذا السؤال يقتضى التشكك فيما علمناه بالاستدلال لأنا قد علمنا فى أفعال زيد ، أنها أفعاله ؛ وفرقنا بينها وبين أفعال عمرو . ولذلك حسّن منا ذمه اذا كانت قبيحة ، دون عمرو . فكما لا يجوز أن نشك فى تصرفه أنه فعل لعمرو ، وان قدر على مثله ؛ فكذلك لا نشك فى أنه ليس بفعل لله تعالى ، وان قدر على مثله . وحكى عنهما رحمهما الله فى موضع آخر، أن هذا السائل يسأل فيقول : ما أنكرتم أن لا تكون الأدلة أدلة من حيث جوّز أن يقدر تعالى على مثل مقدورنا ؟ وعلمنا بأن ما ذكرناه من وقوع تصرفه بحسب حاله يدل على أنه فعله ، يسقط هذا السؤال .

فأما أبو هاشم ، رحمه الله ، فقد أجاب عنه فى موضع بأنه لا يسأل الى اثبات القديم سبحانه ، واثبات أحواله ، الا بعد العلم بأن تصرف زيد هو فعله ، وأنه يدل على كونه قادرا عالما . ومتى لم يحصل للمستدل هذا الاعتبار من حال الشاهد / لم يمكنه معرفة القديم تعالى ، فكيف يعترض على هذا الأصل بالأمر الذى لا يعلم الا بعد العلم به ؟

وأجاب فى موضع آخر عن نظير لهذه المسألة ، بأن قال : لو كان تعالى هو الذى يفعل التصرف بحسب القصد ، كان لا يمتنع مع السلامة أن يقصد الممكن الى سائر تصرفه ، ولا يختار تعالى احداثه ؛ وأن يكون هذا عادة كثير من الناس أنهم متى قصدوا الى المشى والبناء ، لم يقع ؛ ومتى قصدوا الى خلافهما ، وقع ؛ وفى هذا قلت ما علمناه ، وكل قول مؤدى اليه يجب فساده .

وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن هذا المعترض لا يستحق جوابا ،

لأن اعتراضه لا يصح الا بعد صحة ما تقدح به فيه . فان صح ، فقد سَلِمَ ما قلناه ، لأن صحته توجب سلامة ما اعتمدنا عليه ؛ وان فسد ، فقد زال الاعتراض به ؛ فهو ساقط على كل حال . وبينا أن هذا انما يصح من حيث ثبت أنه لا سبيل الى اثبات القديم ، تعالى ، الا من حيث علم حاجة المحدثات الى محدث قادر ، وعلم ثبوت محدث لا يجوز أن يفعله القادر بقدرة ، ولا يمكن العلم بذلك الا بعد العلم بأن تصرف الواحد منا يحتاج فى حدوثه الى محدث قادر .

وقد بينا أنه لا طريق للعلم بذلك الا هذا الوجه ، فى باب قد تقدم . فكيف يصح لهذا الطاعن أن يقدح فى استدلالنا على أن تصرفَ زيد فعلهُ ، بأنه وان وقع بحسب قصده : فجوِّزُوا أن يكون فاعله ، وفاعل القصد ، هو القديم تعالى . وبينا من قبل أنه ان سأل ، فقال جوزوا أن يكون المُحدِث ، لتصرفنا فينا بحسب قصدنا ، فاعلا آخر لا يحتاج فى فعله الى آلات ، ويصح أن يفعله فينا بحسب القصد ، وان لم تعرفوا القديم تعالى./ وتجويزكم لهذا يقدح فى الدلالة ، كما يقدح فيها لو صح أن تعرفوا القديم تعالى قبل هذا الاعتبار . ولا يمكنكم دفع هذا التجويز ، لأن ما جاز أن يُعلم بالعقل جاز أن يجوِّزه العاقل فيتوهمه قبل الاستدلال عليه .

فالجواب عنه أن هذا المتوهم انما يجوِّز كون هذا التصرف فعلا لذلك الفاعل ، بأن يعتقد حدوثه بحسب أحواله . وقد علمنا حدوثه بحسب حال زيد ، فكيف يقال : انه ليس بفعل له ؟ وطريق كونه فعلا له معلوم ، ويقال : انه فعل لغيره ، وطريق كونه فعلا له متوهم ، فكيف يجوز أن يقدح التجويز والتوهم فى دلالة قد ثبت وجه صحتها ؟

فان قال : فجوزوا أن يكون فعلا لذلك الفاعل مع كونه فعلا لكم ، فقد سلّم كونه فعلا لنا . ونحن نبين من بعد أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون من فاعلين . يبين ذلك أنا متى علمنا أن المحل تحرك بحركة ، وحدث بحسب قصد زيد ، فقول القائل : جوزوا أن يكون متحركا بحركة فعلها غيره ، يفسد . لأن تلك ان ثبتت ، أوجبت كونه متحركا على الوجه الذى يوجب هذه ، وهى مجوّزة ، وهذه مقطوع بها ؛ فلا يجوز أن نصرفه كونه متحركا عن المعنى المتيقن الى معنى متوهم . وكذلك القول فيما قدمناه .

ولا يمكن السائل أن يبين أن لتعلق هذا التصرف بذلك الفاعل وجها ما سوى ما يعقله فى الشاهد ، فيشير اليه ويعترض به ما قدمناه . لأن الفاعل لا يجوز أن يوجب حدوث فعله على سبيل ايجاب العلل والسبب ، فلا بد من اعتبار حاله فى وقوع الفعل من جهته على وجه لا يخرج من أن يكون مختارا للفعل وموجدا له على وجه كان يجوز أن لا يوجده . وليس يمكن فى ذلك / الا ما قدمناه من تعلق فعله بقصده ودواعيه ، وما شاكل ذلك من أحواله ، وهذا يصحح ما اعتمدنا عليه من الجواب .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فى تصرف زيد ، مع وجوب وقوعه بحسب دواعيه وقصده ، انه فعل لغيره ؛ أو تتوهم ونجوّز كونه فعلا لغيره ، لجاز أن تتوهم حدوثه لأجل طبع أو أمر موجب ، وكما أن ذلك يسقط من حيث يقتضى أن لا يتعلق بقصده ودواعيه ، فكذلك ما قالوا .

ولو قال قائل : ان الواحد منا متى أراد أمرا ، كان ؛ ولا يحتـــاج فى احداث التصرف الى استعمال محل القدرة ؛ وأن تصرف غيره يقع بارادته ؛ لم يكن لنا سبيل الى ابطال ذلك ، الا بأن ذلك يوجب أن لا يقع ما أراده

من تصرف غيره بحسب قصد ذلك الغير ودواعيه . فاذا صح ذلك ، وجب بمثله سقوط ما سأل عنه .

فان قيل : ما أنكرتم أن تصرفه انما يحتاج اليه من حيث محله ، أو المَحَلّ بعض له ، لا لأنه حدث من جهته ؛ لأنا كما نعلم أنه لولا قصده اليه لم يقع اذا كان عالما ؛ فكذلك نعلم أنه لولا كونه محلا وجسما لم يوجد ذلك ؛ فلم صار ما قلتموه : بأن يدل على حاجته اليه بأولى من أن يدل على حاجته الى المحل ؛ وأن يقال : انما يحتاج اليه من حيث كان محلا ، أو كان المحل من جملته ؟

قيل له : ان القول بحاجته اليه من حيث كان محلا له فقط ، يبطل ما علمناه من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . لأن الدواعى والقصد يرجعان الى الجملة دون المحل ، فما يحتاج الى المحل فقط لا تعلق له بهما ، كما لا تعلق له بالجملة ؛ وما نقض ذلك يجب القضاء بفساده . على أنا نعلم أنه يحل فى ذلك المحل ما لايتعلق بقصده ودواعيه من لون وصحة وطعم وبنية ، وحاجة ذلك أجمع الى المحل كحاجة المشى / والتصرف . فاذا استبد التصرف ، مع حاجته الى المحل ، بأن يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، فيجب أن تقتضى حاجته الى القاصد فى وجه ، كما احتاج الى المحل ، وهو حدوثه من جهته على ما ذكرناه .

فان قيل : انما كان يصح ما ذكرته لو صح ذكر وجه يحتاج الى المحل فيه ، سوى الحدوث الذى يحتاج فيه الى الفاعل . فأما اذا تعذر ذلك ، وكان الوجه المعقول واحدا ، فلم صيرتم بأنه يحتاج فيه الى الفاعل ، بأولى منى اذا قلت : انه يحتاج فيه الى المحل ؟

قيل له : ان الأمر لو كان كما قلته ، لوجب القضاء بحاجته فى هذا الوجه الى الفاعل دون المحل ، من حيث بينا تعلقه بأحوال الفاعل دون أحوال المحل ، ولوجب أن يجوز وجوده فى غير هذا المحل ، كما يجوز وجوده وهو فى غير هذا المكان ، ولما قدح ذلك فيما ذكرناه . وكيف ، وحاجته الى المحل قد تكون فى حال بقائه ، كما تكون فى حال حدوثه ؛ وحاجته الى الفاعل انما تصح فى الحدوث فقط . واذا ثبت تباين الحاجتين ، سقط ما توهمه .

فان قال ، هلا قلتم : انه يحتاج الى المحل فى وجوده فيه ، ويحتاج مع ذلك اليه فى حدوثه ، حتى لا يحتاج فى كلا الوجهين الا اليه ؟

قيل له : لأن ذلك يبطل ما علمناه من وقوع التصرف بحسب أحوال الجملة ، فيجب فساده .

فان قيل ، هلا قلتم : ان حدوثه هو بحسب أحوال المحل ، كما أنه بحسب حال الجملة ، وأن كونه كذلك يوجب أنه حادث من المحل أو منهما ؟

قيل له : لأن أحوال الجملة معقولة ، ومعقول تعلق التصرف بها ، ولا حال للمحل يعقل حدوث التصرف بحسبه سوى حلوله فيه ؛ وذلك لا يختص حدوثه . وفى ذلك اسقاط ما سألت عنه .

فان قال : كيف يصح ما قلتم ، مع قولنا : ان الفعل يحدث بطبع المحل ، واثباتنا له هذه / الحالة ، وزعمنا أن حدوثه بحسبها ؟ بل ما أنكرتم أن التعلق الصحيح هو هذا فقط ، وأن حدوث التصرف بحسب قصد زيد ودواعيه تابع لهذا التعلق ، ولولاه لم يصح ذلك . فبينوا فساد ذلك ، ليتم لكم ما ذكرتموه .

قيل له : انا قد بينا فى صدر هذا الكتاب بطلان القول بالطبع ، فى باب

مفرد ، ودللنا على أنه غير معقول ؛ وأنه لو عقل ، لما صح تعليق الحوادث به ؛ فأوردنا هناك ما يغنى المتأمل عن اعادته فى هذا الموضع . والذى ذكرناه الآن ، من أن هذا القول يبطل ما علمناه من وجـوب وقوع تصرف زيد بحسب قصده ، يبطل هذا السؤال . لأنه ان وجب حدوثه بحسب طبع المحل، فليس له تعلق بالجملة ، ولا لقصده فيه تأثير . كما أن تصرف عمرو لا تعلق له بزيد وأحواله ؛ فكما لا يجب وقوعه بحسب قصد زيد ودواعيه ، فكذلك يجب فى تصرف زيد نفسه لو وقع بحسب طبع المحل . وقد بينا من قبل أن ما يختص المحل من الصفات الواجبة له لجنسه أو لما هو عليه فى جنسه ، لو اقتضى حدوث الفعل لأوجبه فى كل حال وعلى كل وجه ؛ ولوجب من ذلك وجود الضدين ، لأن حكمَ المحل معهما واحدٌ . ولوجب أن يحدث فيه ما تقتضى تلك الصفات حدوثه ، قصَدَ زيدٌ الى احـداثه أم كره ، عَلِمَهُ أو جَهِلَهُ ، قدَرَ عليه أو عجز عنه . ولوجب أن لا يخرج المحل عن طريقة واحدة ؛ لأن ما يختص به اذا أوجب كونه فى مكان ، فيجب أن لا يخرج عنه ، كما لا يخرج عن طبعه . وبينا أن ذلك واجب على من يثبت الطبع ؛ ولا يلزم من يثبت الفعل للمختـار ، لأنه يفعل بحسب أغراضـه وأحواله ، فيجوز لذلك أن يخرج من فعل الى آخر . وبينا أنه كان يجب أن يكون المحل هو الفاعل ، دون الجملة ؛ ولو كان هو الفـاعل ، لكان هو القاصد والكاره والمذموم/والممدوح والمأمور والمنهى ولكان سائر أحكام الأفعال ترجع اليه ، حتى يذم المحل على الاساءة ويشكر على الاحسان ، ويعظم اللسان على القول الحميد ، وهذا فى نهاية الفساد ؛ فثبت أن تصرف زيد بحسب تعلقه به وحاجته اليه دون المحل . وقد بينا من قبل أنه لا يمكن

أن يقال : انه يحتاج الى أمر موجب لأجله حدث بحسب قصده ودواعيه . لأن ذلك يبطل ما علمناه من تعلقه به ، ويوجب أيضا حدوث ما لا نهاية له من المعانى . لأن القول فى ذلك المعنى الموجب فى أنه يجب أن يحدث لأجل معنى آخر ، كالقول فيه . وحدوث ما لا نهاية له يستحيل ، ويحيل وجود الحوادث التى قد ثبت حدوثها . ومتى قال : انه ينتهى الى محدث لا يتعلق بأمر موجب ؛ لزم ذلك فى هذا المحدث . لأن ما يوجب حاجةَ بعضها الى محدث ، واستغناءَه عن معنى موجب ، يوجبه فى سائرها .

فان قيل : اذا ثبت بالجملة التى ذكرتموها أن تصرف زيد يتعلق به ويحتاج اليه ؛ فلم قلتم : انه يحتاج اليه فى الحدوث ، وانه حادث من جهته ؟

قيل له : لما بيناه ، من أنه لو لم يكن حادثا من جهته ، لعاد الأمر فيه الى أنه لا يتعلق به ولا يحتاج اليه . وهذه الجملة تصح بأحد وجهين : اما بأن نبين ابتداءً أنه يحتاج اليه فى حدوثه دون سائر أوصافه المفارقة للحدوث ؛ أو نبين أن سائر الصفات المعقولة للتصرف لا يحتاج فيها اليه ؛ فيجب أن يحتاج اليه فى حدوثه ، أو ما يتبع الحدوث .

وقد بينا فى باب اثبات المحدث كلا الوجهين . والأولى أن تعتمد عليه الوجهَ الأول ، وهو أن ما أوجب تعلقه به هو الذى يوجب حاجته اليه من حيث كان محدثا ؛ لأن حدوثه من الحاصل بحسب قصده دون سائر أوصافه ، فيجب أن يحتاج اليه فى الوجه الذى حصل عليه بحسب قصده . وقد بينا أن عدمه وكل صفة تختص حال العدم لا تعلق لها به . وكذلك الصفات الراجعة الى ما هو عليه فى جنسه لا يحصل عليها بحسب قصده ، وانما يحصل حدوثه أو ما يتبع الحدوث بحسب أحواله . فيجب أن يحتاج

اليه فيها دون غيرها من الصفات . وقد بينا أن بقاءه لا يتعلق به أيضا . فلم يبق الا ما ذكرناه . وانما حكمنا بأن هذا هو المعتمد ، لأن ما يبقى به تعلق سائر صفات التصرف بزيد هو الذى يثبت به حاجته اليه من حيث كان محدثا ، وهو أنه لا يقع عليها بحسب قصده .

واذا احتج فيما نحكم بأنه لا يحتاج اليه التصرف فيها من الصفات الى الرجوع الى الأمر الذى به نعلم تعلق حدوثه به ، فيجب أن يكون هو المعتمد . وانما كان يمكن الاعتماد على ذلك لو أمكننا اثباته بوجه آخر سوى هذا الوجه . فأما اذا تعذر ذلك ، صار كلا الوجهين فى حكم الوجه الواحد والاعتبار الواحد ، فلذلك حكمنا بذلك فيه .

وقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن يقال : ان تصرفه انما يحتاج اليه من حيث وجد ، مع جواز عدمه فى تلك الحال . وفرقنا بينه وبين ما نقوله من أن العالِم منا انما يحتاج الى العلم من حيث حصل عالما ، مع جواز كونه جاهلا . وفصلنا بينه وبين اعتبار طريقة اثبات المعانى . وبينا أن ذلك انما وجب فى اثبات الأعراض من حيث لم يتقدم العلم بالمعنى الذى تتعلق صفات الجسم به ، بل وصلنا اليه من جهة الاستنباط ، فلا وجه لاعادة ذلك .

واعلم أن شيخينا أبا على / وأبا هاشم ، رحمهما الله . قد بينا أن هذا العلم خاصة لا أصل له يَرِدَ اليه ، وأنه لا يمكن فيه الا بيان طريقة النظر ، والوجه الذى اذا تأمله المتأمل ونظر فيه الناظر وقع له من العلم ما وقع انما به . وبينا أن السائل اذا انتهى فى سؤاله الى طلب أكثر مما يقتضى النظر فيه العلم ، لم يستحق جوابا ، ولم تجز له المطالبة عند ذلك بِلِمَ ، كما لا يمكنه القدح فيه بمناقضة ومعارضة . وبينا أن السائل انما يسوغ له

ذلك ، اذا لم يستوف المسئول الدلالة على الوجه الذى يقتضىٔ النظر فيه العلم . فأما اذا استوفاها قبُح منه المطالبة ، وجرى فى مطالبته مجرى من طلب من غيره ما لا يطيقه ، لأن الزيادة على ترتيب الدلالة التى لا يحتاج اليها لا نهاية لها ، ووجودها كعدمها فى الاستغناء عنها ، الا أن يطلب كشفها بعبارة أخرى وايضاحها بشاهد ومثال . ومن طلب ذلك لم يكن طاعنا فيها ولا مطالبا بوجه صحتها . لكن الأمر وان كان كما قالاه فى أنه لا أصل له فى العلوم الضرورية ، فدافعه بمنزلة من دفع العلوم الضرورية ، على مابيناه. لأنه اذا قال : ان تصرف زيد ليس بحادث من جهته ، بل المحدث له غيره ، أو لا محدث له أصلا ، أو وجب عن طبع أو عن معنى موجب ، فلا بد من أن يدفع ما علمناه من وجوب تعلقه بحسب قصده ودواعيه ، وذلك مما يعلم باضطرار ؛ وان كان فى جملته ما يعلم بالتأمل ، ويصير من هذا الوجه بمنزلة من دفع أصلا له ضروريا .

فأما الاستدلال ، على أن جميع الحوادث متعلقة بمحدث / لحمله على تعلق تصرف من نشاهده به ووقوعه بحسب قصده ، فبعيد . لأن الطريق ، التى بها نعلم حاجة هذا التصرف فى الحدوث اليه ، استدلال ؛ وطريقة جميع ما يحدث من العباد واحدة ؛ فلا يمكن أن يقاس بعضها على بعض .

وقد بين شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن ادعاء الضرورة فى ذلك لا يمكن ، وأنه لا يمتنع مع كمال العقل أن يشك فى أن بناء الدار وتأليف الحيل اما محدث أو لا . وبيّن أن من جهة العادة ، يخالف ما علمناه واقعا من العباد من بناء الدور والكتابة والنساجة وغيرها ، لما لم تجر به العادة من تأليف الحيل وغيره .

وقد بينا أن العلم بما له يستحق الموصوف الصفة ، لا يكون ضروريا فى شىء من الصفات ، لأن العلل انما يعلم كونها عللا بالدليل ، وكذلك ما يجرى مجراها من الوجوه التى تستحق لها الصفات .

فأما الاستدلال على أن تصرف العبد فعله بالذم والمدح وحسن الأمر والنهى ، فقد اعتمد عليه شيخنا أبو على رحمه الله ، فى كتبه ، وغيره من الشيوخ المتقدمين . وذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله أيضا ؛ لا أنه ربما اتبعه بأن قال : وان كان الذى نعتمده هو وقوع تصرفه بحسب قصده وارادته وعلمه وقدره ، وربما مضى عليه ولم يعترضه . وقد ذكر فى الجامع أن الاستدلال على أن المتولد فعله بذلك لا يصح ، لأنه يجب أن يعلم أنه فعله أولا ؛ ثم تحكم ، بحسن الأمر به ، والنهى عنه ، والذم والمدح عليه . والشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، يقول : انه يمكن أن يستدل به ثانيا .

فأما فى ابتـداء الاسـتدلال على أن تصرف / زيد فعله ، فلا يمكن . ولا يقدح ذلك فى احتجاج الشيوخ بذلك على المجبرة . لأنهم قصدوا به الى ابطال قولهم : ان تصرف العبد فعل لله ، لأنه لابد من القول بأن فعل الغير يحسن أن يؤمر به وينهى عنه . وما علم أنه ليس بفعل له لا يحسن ذمه ومدحه عليه . وانما النظر فى التصرف الذى نحن فيه واقفون ، هل يجوز أن يعلم أنه فعل لزيد بالأمر والنهى والذم والمدح ، أم لا ؟ فأما مع القطع على أنه ليس بفعل له ، فلا اشكال أنه لا يحسن ذلك فيه .

واعلم أن حسن الأمر والنهى والمدح والذم لا يحصل العلم به ، الا وقد حصل العلم بتعلق تصرف العباد بهم ، ووقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم ، لأن من لم يعلم ذلك أولا ، لم يعلم حسنها . ومتى علم الحـوادث على

الجملة ، وعلم وقوعها بحسب قصد العباد ودواعيهم من نفسه وغيره ، صح أن يعلم حسن الأمر والنهى والذم والمدح ، فلهذا وجب تقدم ذلك العلم عليه . ومتى علم ذلك ، صح أن يستدل به على أنه حادث من جهتهم بحسن الأمر والنهى والذم والمدح ، كما يصح أن يستدل عليه بوجوب وقوعه بحسب قصدهم ، لأنه كما يعلم مفارقة تصرفه لتصرف غـيره فى وقوعه بحسب قصده ، فكذلك يعلم مفارقته له فى حسن ذمه ومدحه وأمره ونهيه. فيصح الاستدلال بكل واحد من الأمرين ، اذا حصل العلم بهما قبل العلم بأنه فعله .

فان قيل ، هلا قلتم : ان العلم بحسبهما / لا يحصل الا بعد العلم بحدوث الفعل من جهته ، على ما حكيتموه عن أبى هاشم رحمه الله . وصحة ذلك تبطل ما ذكرتموه من صحة الاستدلال به ، لأنه يؤدى الى أن يستدل بالشيء على ما يُعلم قبله . أو ليس الشيوخ قد قالوا : ان المُجبرة لا يصح ، مع قولها ، أن يُعلم حسن الأمر والنهى والذم والمدح ، ولو صح العلم بذلك ، قبل العلم بأن تصرف العبد فعله أو فعل غيره ، لم يمتنع أن يعلموه وان جهلوا كونه فعلا للعبد ، كما يصح منهم العلم بوقوع تصرفه بحسب قصده مع الجهل بذلك . أو ليس قد قال أبو هاشم ، رحمه الله : ان العلم بوجوب شكر النعمة يتبع العلم بالنعمة ؟ وأن فاعلها قد فعلها اما معيّنا واما مُجملا. فاذا صح ذلك فى الشكر ، وجب مثله فى الذم والمدح ، لأن كل ذلك من أحكام الأفعال بعد وجودها اذا وقعت من العالِم بها . فاذا وجب ذلك فى الذم والمدح ، وجب مثله فى الأمر والنهى ، لأن الآمر انما يستحسن أمر غيره بما يعلم أنه يستحق به المدح اذا فعله ، وكذلك الناهى .

وبعد ، فان مدح الغير انما يحسن على فعله دون فعل غيره ، فلا بد من تقدم العلم بفعل الفاعل على جملة أو تفصيل ، حتى يعلم حسن مدحه عليه أو ذمه لأجله . ومن قولكم : ان الفاعل انما يستحق المدح بفعله ، متى علم أن ما فعله حسنا وبه صفة زائده على حسنه ، وأنه لم يفعل ما يحبط المدح ؛ ولا يحصل العلم بذلك ، الا والعلم بأنه فاعل قد حصل ، لأنه الأصل لهذه العلوم . / واذا لم يعلم حسن المدح على الفعل الا وقد علم حسنه والوجه الذى له حَسُن ، فكيف يدّعى العلم بحسن ذلك . ولما علم كون الفعل فعلا له أصلا ، ومن قولكم أن حسن الشيء يتبع العلم به العلم بوجه حسنه ، فكيف يعلم الفاعل حسن الذم ولا يعلم ما له حسن من كون الفعل فعلا للمذموم ، لأنه انما يحسن لذلك دون غيره . ولهذا لا يستحسن ذم زيد على حركاته مع تجويزه كونها فعلا لغيره ، كما لا يستحسن ذمه مع تجويزه كونها حسنة . وكل ذلك يبين أن الاعتماد على الذم والمدح فى أن تصرف العبد فعل له ، لا يصح على وجه .

قيل له : ان الذى قدمناه هو أنه يصح أن يعلم حسن ذمه ومدحه اذا علم تعلق الفعل به على الجملة ، بأن يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده وارادته ، وأن حاله معه بخلاف حاله مع غيره . فعند ذلك يكون مخيرا بين أن يستدل بذلك على أنه محدثه ، وبين أن يستدل على ذلك بوجوب وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه قد علم باضطرار أن ذم الغير على ما لا تعلق له به ألبتة يقبح . فاذا علم حسن ذم زيد على تصرفه ، علم أنه لابد من تعلقه به ؛ ويعلم عند ذلك أن تعلقه به هو ، بأنه حدث من جهته على الوجه الذى يعمله ، لما قدمناه من الدليل .

فأما ما يتعلق به جهم ، من أن الأمر والنهى والذم والمدح انما حسنت سمعا من حيث يفيدنا الله ، تعالى ، بذلك لا لأن للفعل تعلقا بالعبد ، فقد بينا أن ذلك لا يتم له ، لأنه لا يصح أن يعرفه / تعالى مع جهله بكون العباد محدثين . فكيف يصح أن يجعل الوجه في حسن ذلك السمع ، ولا يمكنه أن يعرف من يرد السمع من جهته ؟ ويلزمه أن يقول : ان العلم بسائر ما يكمل به العقل طريقه السمع من قبح الظلم ، وكفر النعمة ، والكذب الخالى من نفع ودفع ضرر ، وحسن الاحسان والانصاف . بل يلزمه أن يقول ذلك فى العلم بالمشاهدات ، وأن لا يجعله واجبا بالمشاهدة . ويلزمه القول بأن هذا العلم لا يحصل لمن لا يعرف الله من الدهرية وغيرهم . ويلزمه أن يجوّز ورود السمع بحسن عبادة زيد ، وأن يجرى فيها وفى التعظيم والتبجيل مجرى القديم سبحانه . ويلزمه القول بأنه يجوّز ورود السمع بمدحه على كل فعل قبيح ، وذمه على كل فعل حسن ، وأن يختلف حال العقلاء فى ذلك. بل يجب أن لا يأمن أن فى كثير من الأنبياء من يُعَنّد أمته عن الله تعالى بذلك ، حتى أن من يباهى منهم فى مخالفة مرضاة الله يستحق المدح ، ومن بلغ الغاية منهم فى اتباع مرضاته يستحق الذم . ويلزمه أن يجوّز ورود العبادة بمدح ابليس وذويه ، بل بعبادته ؛ وأن لا يأمن ورود ذلك فى بعض أزمان الأنبياء ، عليهم السلام . ويجب على هذا القول أن يكون العلم بحسن الأمر والنهى والذم والمدح ، دون العلم بصحة السمع وما يتعلق به فى الجلاء ، لأنه كالأصل له ؛ وفى علمنا بخلاف ذلك ، لأن جميع العقلاء يعلمون حسنه وان اختلفت أحوالهم فى معرفة السمع وما يتعلق به ، دلالة على / بطلان ما تعلق به . ولا يمكنه أن يطعن فيما قلناه من حيث قلنا : ان

العبد قد يفعل ما لا يحسن أمره به ، ولا نهيه عنه ، ولا ذمه عليه ولا مدحه؛ لأن ذلك ايجاد مثل المدلول مع عدم الدلالة . وذلك مما لا يقدح فيها ؛ بل يجب اذا دل دليل آخر عليه أن يقارنه .

ونعود الى الجواب عما قدمناه من الأسئلة ، فنقول : ان العلم بحسن الذم والمدح لا يتعلق بالعلم بحدوث الفعل من جهته على التفصيل ، ولا يمكن أن يحكى ذلك عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، فى الجامع وغيره ، لأن كلامه محتمل . ولو كان كذلك ، لوجب أن لا يعرف حسن الذم والمدح مَنْ لم يستدل فيعلم على التفصيل حدوث فعل زيد من جهته، وأنه موجده ومخترعه ، والمعلوم من أحوالنا وأحوال العقلاء خلافه . فصح أن العلم بذلك يتعلق بالعلم بتعلق تصرفه به ، على الجملة دون التفصيل ، على ما قدمناه .

وأما ما ذكرته من أن السلف قالوا : ان المُجبرة لا يصح ، مع قولها ، أن نعلم حسن الأمر والنهى والمدح والذم ، فادعاء ذلك على الجميع لا يمكن . بل كثير منهم يجعل علمهم بحسن ذلك موجبا لبطلان اعتقادهم ، ويستدل به على أن العبد موجد ومحدث . وأما شيوخنا خاصة فقد جعلوا العمدة فيه استحقاق الذم ، وقد قالوا : ان العلم بحسن الذم كما يحصل عند العلم بتعلق القبيح به ، فكذلك يحصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب؛ وادعوا فى ذلك / العلم الضرورى ، وان احتيج فى تفصيله الى استدلال . وقد اعتمدوا عليه فى أصل المعرفة ، لأنهم رتبوا الخاطر والداعى على أنه تنبه على ما يعرفه من حسن ذمه على القبيح وان اشتهى ، وذمه على الحسن وان شق عليه . فولا أن العلم بذلك ضرورى على الوجه الذى ذكرناه ، لما صح هذا القول .

وأما العلم بوجوب شكر النعمة فانه يتعلق بأمرين : أحدهما أن ما فعل به نعمة ، والثانى أن يكون متعلقا بفاعله . فمتى علم تعلقه به على الجملة ، وأنه نعمة ، علم حسنه . فالقول فيه كالقول فى حسن الذم والمدح ،وان كان الكلام فى قبح الفعل أظهر من الكلام فى كونه نعمة . فلهـذا صار حسن الذم ، أظهر من وجوب شكر النعمة . ولهذا يعدّ الشيوخ ، رحمهم الله ، العلم بوجوب شكر المنعم فى جملة ما يكمل به العقل . ونحن وان قلنا : ان المدح لا يحسن الا اذا علمْ أن ما فعله حسنا ، وله صـفة زائدة على حسنه ، وأنه لم يفعل ما يحبطه ، فكل ذلك مما قد يُعلم على الجمـلة ، ويُعلم عنده حسن المدح والذم ، فلا يُعترض به على ما قلناه .

وما نقوله من أن حسن الشىء يتبع العم بوجه حسنه ، لا يقدح فيما قلناه . لأنا قد أوجبنا أن لا نعلم حسن الذم والمدح ، الا وقد نعلم تعلق الفعل به على وجه يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره . ولا يمتنع أن نعلم / فى الجملة أن من حق فاعل القبيح أن يستحق الذم ، اذا كان على صفة ؛ ومن حق فاعل الواجب أن يستحق المدح ، اذا كان على صفة . كما نعلم أن من حق الظلم أن يكون قبيحا ، ويحتاج الى الاستدلال عند التعيين فى أن الضرر ظلم ، وفى أن زيدا فاعل للقبيح ، فيكون ما قدمناه غير كاف فى أن زيدا بعينه قد استحق الذم على هذ الفعل دون أن ينضاف اليـه الاستدلال على حال فاعله مفصلا ، وتعلقه به على جهة التفصيل . لكن فى الظلم يجب أن يستدل فى كل ضرر بعينه أنه ظلم ، وان كان حاله قد يختلف فى ظهور البعض وغموض البعض . وليس كذلك حال زيد فى تعلق تصرفه ، لأن تعلقه به ، واختصاصه معه فى الظهور لجميع العقلاء ، كالعلم بأن من

حق فاعل القبيح أن يستحق الذم ، ولا يمتنع أن يستحق الذم على الفعل بشرط ، وكذلك المدح . والعلم بأن زيدا يحسن ذمه على القبيح ان لم يكفره ، وعلى الحسن ان لم يحبطه ، متى حصل ، استقام الاستدلال به ، وان لم يعلم أن هناك ما يحبط أو يكفر . فاذا صح ذلك فى الذم والمدح ، وجب مثله فى الأمر والنهى ؛ لأن الآمر يعلم حسن الأمر بما اذا فعله الفاعل استحق المدح عليه ، والنهى عما اذا فعله استحق الذم عليه . وقد يعلم حسن الأمر والنهى لأغراض ترجع اليه من منافعه ومضاره ، لا الى المأمور المنهى . وهذه الجملة / تبين صحة الاستدلال بالذم والمدح على أن تصرف العبد فعله ، والوجه الذى يصح عليه .

فأما قول القائلين بالكسب ، من أن ذلك انما يحسن لأن العبد مكتسب لتصرفه ، فسنبين بطلانه عند ذكر حد الكسب فى فصل مفرد ، ان شاء الله .

فأما الاستدلال ، على أن تصرف زيد فعله ، بأنه لو لم يكن فعله لم يكن ليفزع اليه عند النوازل ، كما لا يفزع الى تغيير هيئته وطوله وسائر أحواله التى لا تتعلق باختياره ، فبعيد . وذلك لأن احدنا قد يفزع الى الشيء على وجه لا يصح ، نحو أن يفزع الى نقل جسم عظيم ، ثم لا يواتيه ؛ ويفزع الى القيام بضرب من التدبير ظنا منه بأنه ينهض به ، ثم يقعد عنه . وكذلك لا يمنع أن يقال : انه يفزع الى احداث الأفعال ، لضرب من الظن ، وان كان محدثها غيره . وقد يفزع كثير من الناس الى الألوان والعلوم ، ولا يجب كون ذلك فعلا لهم .

وبعد فان هذا القائل لا يخلو من أن يدعى أنهم علموا ما فزعوا اليه ، أو فزعوا اليه على جهالة . فان أقر بأنهم غير عالمين بذلك ، فقد أبطل

استدلاله ؛ لأن الاستدلال باعتقاد من يجوز كونه جاهلا ، لا يصح . وان ادّعوا كونهم عالمين بذلك باضطرار ، فيجب أن يشاركهم غيرهم فيه ، وقد استغنى عن الاستدلال بذلك . وان ادّعى أنهم علموا ذلك استدلالا ، فقد كان يجب أن يذكر ما به استدلوا ، دون تزعهم .

فان قال : عنيت بذلك أنهم يفزعون الى أن يتحركوا ويسكنوا ويتصرفوا ، لعلمهم بأن ذلك يجب / وقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم مع السلامة ؛ فقد رجع الى ما قلناه ، وعدل عن استدلاله .

وأما الاستدلال على أن زيدا يحدث تصرفه من بناء وكتابة وغيرهما ، بأنه لو لم يكن هو المحدث لذلك لما استجهل العقلاء مَن يجمع آلات الكتابة والبناء وينتظر أن تصير دارا مبنية وقصيدة مكتوبة . وفى علمنا باستجهالهم لذلك دلالة على أنه المحدث له دون غيره ، فلا يصح . وذلك أن هذا يوجب أن لايصح أن يحدث الله ، تعالى ، من هذه الآلات دارا مبنية ودفترا مكتوبا ؛ لأن من انتظر ذلك من غير البانى منّا والكاتب ، فهو مستجهل على كل حال .

فان قال هذا المستدل : انما يستجهل اذا انتظر أن يصير مبنيا بنفسه ، أو مكتوبا ؛ فأما اذا انتظره مكتوبا ، أو مبنيا ، بالله تعالى ، لم يستجهل .

قيل له : ان هذا وان نقض ما عولت عليه ، لأن العقلاء لا يفصلون بين هذين المنتظرين ، فانه يوجب أن يستدل بذلك على أن الشىء لا يكون محدثا بنفسه ، ولابد له من محدِث ؛ فأما أن يدل على أن زيدا محدثه ، فلا . وقد بينا فى نقض اللمع أن من يستجهل ذلك ، ان استجهله عن غير علم ، لم يعتدّ به . وان استجهلوا هذا المنتظر لعلمهم بأن البناء يحدثه البانى

ضرورة ، فيجب أن يشاركهم فيه كل عاقل ، وذلك يغنى عن الاستدلال . وان علموه / بدليل واستجهلوا ذلك ، فيجب أن يوردوا ذلك الدليل ويستغنوا عن ذكر الاستجهال الذى لا يستقل بنفسه ، وانما يصح ، اذا تقدم العلم بما يوجب صحته . وانما يذكر شيوخنا فى الكتب القريبة ذلك ليبينوا ما يقع بحسب قصد زيد يجب كونه فعلا له ، فيكتفوا بذلك القول فيه . وقد علمنا أن كثيرا من الأمور الحادثة بالعادة قد يستجهل من ينتظره على خلافه ، كانتظار الولد من غير وطء والنبات من غير زرع ، الى ما شاكله . ولم يمنع ذلك من كونه مقدورا ، وكذلك القول فيما ذكر هذا المستدل .

فأما الاستدلال على أن المحدَث يتعلق بالمحدِث من حيث حدث فى وقت بعد وقت ، فقد بين من قبل أنه لا يصح ، سواء استدل بحدوثه فى وقت دون وقت على أنه لابد له من محدث يخصصه بأحد الوقتين ، أو استدل به على وجه آخر وهو : أنه اذا وجد عن عدم فلا بد من أمر يقتضى وجوده ، وليس الا الموجد والمحدث . وسواء استدل به على وجه ثالث ، وهو أنه وجد فى وقت كان يجوز أن لا يوجد بدلا منه ، فلا بد له من موجد .

وبينا القول فيه ، ودللنا على ذلك انما يصح على طريقتنا فى الاستدلال بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده وارادته على أنه فعله ، فيصح أن يستدل به على هذا الحد . وبينا أنهم اذا أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأن المحدثات متعلقة بالواحد منا ، وكان اختصاصها به بخلاف اختصاصها بغيره ، فكذلك لا يمتنع أن / تختص الحوادث بالحدوث على الوجه الذى

قالوه ، وان لم يثبت له محدثا أصلا . وأوردنا فى ذلك ما يغنى عن الاعادة .

فأما الاستدلال على ذلك بأن الواحد ما يَفصِل بين حركة المختار ، وحركة المرتعش ، وسائر الضروريات الحادثة فيه ؛ وأن ذلك يدل على أن ما يحدث على جهة الاختيار فعله ، وحادثا من جهته ؛ فانما يصح متى رتب على ما قدمناه ، بأن نبين أن وجوب وقوعه بحسب اختياره يقتضى كونه فعلا له على ما سلف القول فيه ؛ فأما اذ أريد به ظاهره ، فانه لا يدل . لأن التفرقة التى أشار اليها ليس بأكثر من أن هذا الحادث يختاره ؛ ومتى اختار خلافه ، وقع . وليس كذلك سبيل الحادث الآخر ، لأنه قد يقع وان لم يكن مختارا له .

ولقائل أن يقول : ان ذلك انما وجب ، لأن الفاعل لأحدهما فيه قد أجرى العادة أن يحدث فيه اختياره ، والفاعل الآخر ليس هذا حاله . كما أنه تعالى أجرى العادة فى كثير من المأكول أنه يشبع عنده ، وتنقطع الشهوة اذا ناله ، وليس كذلك حال غيره . ومتى قيل ، فى الجواب عن ذلك : ان تعلقه بقصده واختياره اذا جرى على طريقة الموجبات دون العادة ، فيجب أن يدل على ذلك فعله ؛ فهو رجوع الى ما قلناه من قبل .

وانما يصح ذكر ذلك ، فى ابطال قولهم : ان فعل العبد بمنزلة سائر ما يخلقه الله فيه . فبين أنه كان يجب أن يجرى على طريقة / الضروريات ، ليبين بذلك أن أفعالهم ليست مخلوقة لله . فأما الاعتماد عليه فى أنها أفعالهم ، وأنها حادثة من جهتهم ، فبعيد على ما قدمناه . وأما الاستدلال على ذلك ، بأنه تعالى قد ثبت أنه قد كلف وأمر بهذه الأفعال ، فلولا أنها حادثة من جهتهم لم يحسن ذلك ولما صح وقوعه منه مع حكمته ، فبعيد . وذلك أن

العلم به تعالى وبحكمته انما يصح بعد العلم بكون العباد محدثين وفاعلين، لأن بعد ذلك يمكن العلم باثبات المحدث للأجسام ومعرفة صفاته وعدله ، فكيف يستدل به على ما هو أصل له ، ومن حق المستدَل به أن يتقدم العلمُ به على العلم بالمستدِل عيه ؟ وكذلك القــول فى الاســتدلال على ذلك باستحقاق الثواب والعقاب ، وبحسن بعثة الرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والوعظ ، والوعد والوعيد ، والزجر والترغيب ؛ لأن ذلك أجمع لا يصح أن يُعلم الا بعد العلم باضافة الحوادث الى العباد . وانما يذكر الشيوخ ، رحمهم الله ، ذلك ليبينوا أن من أقر بصحة الدين والاسلام ، وقال مع ذلك بالجبر ، فقد ناقض ، ونفى ما أثبت ، وأنه يلزمه القول بأن جميع ذلك عبث لا فائدة فيه ، فعــلى هذه الطريقة يصــح ايراده . فأما الاستدلال على ذلك باشتقاق الأسماء ، وأنه لو لم يكن فاعلا لتصرفه لم يوصف بأنه محرك ومسكن وضارب ومخبر ، كما لا يوصف بذلك من تصرف غيره ، ومما يحدث على سبيل / الاضطرار فيه فلا يصح . وذلك أن الاشتقاق يتبع اللغة ، والعبارات لا يوصل بها الى معرفة المعانى . فلا يخلو من أجرى هذه الأسماء على العبد من أن يعلم أنه محدث لهذه الأفعــال باضطرار ، فيجب أن تقع فيه المشاركة ، ويستغنى عن ذكر الاشــتقاق ؛ أو علموا ذلك باستدلال ثم أجروا العبارة ، فيجب أن يذكر دليلهــم ؛ أو أجروا ذلك بظن ، فلا معتبر به ؛ أو جعلوا الاسم تابعا لاعتقاد قلدوا فيه ، فلا يُعتَد به ؛ أو أجروا العبارة على ظاهر ما عقلوه من تعلق هذه الأمور بهم من حيث وقعت بحسب قصدهم ، وان لم يعلموه محدثا له ؛ فلا دليل فيه على موضع لخلاف ؛ فقد بان أن التعلق بذلك لا يصح .

وقد بينا أن استعمال العبارة على وجه يفيد ويصح ، لا يكون الا بعد العلم بما وضعت له ، فهى اذن تابعة للعلم بالمعنى ، فكيف يتوصل بها الى اثبات المعنى ؟ وهذا القول يؤدى الى المحال : لأنه يجب أن لا تعلم عبارة على وجه يصح الا بعد معرفة المعانى ، ولا المعانى الا بعد معرفة العبارة ، وذلك يحيل العلم بهما جميعا .

وانما نذكر ذلك ، لنبين لمن أقر بصحة الاسلام أنه يلزمه أن يجرى على الله ، سبحانه ، من الأسماء المأخوذة من الأفعال ما يجرى على العباد . وأن ذلك اذا كان بخلاف الدين والاجماع ، فيجب فساد قولهم على ما سنبينه .

وأما الاستدلال على ذلك / بوقوع تصرفه بحسب قدره ، فان حكم تصرفه فى ذلك مخالف لتصرف غيره ، فلا يصح ابتداء . وذلك أنه يجب أن يعلم ، أولا ، حدوث تصرفه من جهته ، ليعلم أنه قادر ، ثم يعلم ثانيا بجواز كونه غير قادر أنه قادر لعلة . وعند ذلك يعلم بالاختيار وقوع تصرفه بحسب قدره ، اذا عُرفت أحواله فيما يقدر من قبل . فأما وكل ذلك غير معلوم ، فكيف يصح أن يستدل به ؟

فان قيل ، هلا قلتم : ان عند العلم بوجوب وقوعه بحسب قصده وارادته ، ومفارقة حاله ، فى تلك الحال تصرف غيره ، يعلم أنه قادر ، وأنه مفارق لمن يتعذر وقوع التصرف منه على هذا الوجه ، ويصح أن يعلم كونه قادرا بقدرة ، وأن يستدل به على ما قلناه ، وان لم يعلم أنه فاعل لتصرفه محدث له ؟

قيل له : متى لم يعلم أن التصرف حصل به على بعض الوجوه ، لا يعلم

أنه على حال يفارق بها غيره . ولذلك لا يصح للمجبرة العلم ، بأن الواحد منا قادر ، مع اعتقادهم أن الفعل بالله تعالى حصل على سائر صفاته . لأن من يعتقد ذلك لا يجعل للعبد المتصرف مرتبة على سائر مجال الأفعال ، فكيف يصح أن يعلم أنه قادر ؟

فان قال : انه اذا سلم من اعتقاد الجبر ، وكان على الفطرة ، وعلم فى الجملة وقوع تصرفه بحسب قصده على طريقة واحدة ، وأنه لولا قصده مع السلامة لم يحصل التصرف ؛ فانه يعلم بذلك فى الجملة ، أن له حالا فارق بها غيره ممن يتعذر ذلك عليه ؛ فلا يجب اذا لم يصح للمجبرة ما ذكرتموه ، أن لا يصح لمن ذكرناه التعلق به .

قيل له : متى / لم يعلم ما يدل عليه وجوب وقوعه بحسب قصده وارادته فى المرتبة الأولى ، فكيف يعلم المرتبة الثانية ؟ لأن ذلك يدل على أنه محدثه ، ثم يعلم لمحدثه حالا يفارق بها من لا يصح منه احداث الأفعال . وكيف يصح أن يقال : انه يعلم الثانى ولا يعلم الأول ؟

فان قال : انى أقول انه يعلم الأول على الجملة ، كما يعلم الثانى ، فلا وجه لما أسقطتم به كلامى .

قيل له : ان كونه محدثا له ، متى علمه ، فقد علمه على التفصيل . وانما نقول فى بعض المواضع : انه فاعل على الجملة ، ونعنى بذلك العلم بطريق كونه محدثا من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . فأما اذا علم حدوثه من جهته ، فقد حصل له العلم مفصلا . وعند ذلك لا ننكر أن تعلمه قادرا ، على ما قدمناه . فأما قبل ذلك ، فالعلم به متعذر ؛ واذا تعذر ذلك ، لم يصح الاعتماد على هذه الدلالة ابتداء ، وان صح ذلك فيه ثانيا ؛

على ما نبينه من بعد . فأما ما يجرى فى تضاعيف كلام شيوخنا ، رحمهم الله، من أن عجزه لما كان يخلّ بتصرفه ، علم أنه حادث من جهته . لأنه لو كان فعلا لغيره ، لم يخلّ ذلك به ، وانما يذكر مضافا الى غيره على جهة الكشف ، ولا يكاد يجده فى الكتب الا كذلك . لأنهم يقولون : ان تصرفه يقع بحسب قصده وارادته ودواعيه ، وبحسب قدره وعجزه وكراهته يخلاّن بحدوثه . فأما مجرده ، فالتعلق به أبعد مما قدمناه . لأن القدرة ، اذا لم تعرف الا بعد العلم بأن تصرفه فعله ، فالعجز ، بأن لا تعرف الا بعده ، أولى . لأن طريق العلم باثباته ، ان كان معلوما ، هو انتفاء القدرة به ، فما لم تعلم القدرة ، لا يصح أن يعلم ، فالتعلق به / فى اثبات تصرف زيد فعلا له ، بعيد . ومتى ضم الى غيره ، لم يذكر على أن له تأثيرا فى الدلالة ، وانما يورد على جهة الايضاح . والا فالدلالة التى تقدمت ، اذا ذكر ذلك معها ، كهىَ اذا لم يذكر فى صحة الاستدلال بها . وقد بينا فى باب الصفات أنه لا يمكن أن يدعى أن العلم بكون القادر قادرا ضرورى.

فليس لأحد أن يقول : اذا علم ذلك باضطرار ، صح أن يعلم القدرة ويستدل بوقوع الفعل بحسبها على أن الفعل فعل لزيد . ولو ثبت ذلك أيضا كان لا يصح أن يعلم ابتداءً مقدار قدرة ، فيعلم وقوع الفعل بحسبها . فالتعلق به لا يصح على كل حال .

وبعد ، فان ذلك يوجب أن يصح العلم بكونه قادرا ، وبأن له قدرة ، وان لم يعلم فاعلا . وقد بينا أن القدرة انما تبين من غيرها ، بصحة الفعل بها عند وجودها ، فمن لم يعلم ذلك من حالها ، لا يصح أن يعلمها أصلا . وكذلك لا يعلم القادر الا بعد العلم بصحة الفعل منه ؛ فمن لم يعلم ذلك

من حاله لا يصح أن يعلمه قادرا . وانما جاز أن يعلم الانسان من نفسه أنه معتقد ، لأن هذه الصفة مما يجدها الانسان من نفسه ، كما يجد كونه مريدا ، وليس كذلك حاله فى كونه قادرا .

فأما الاستدلال على ذلك بوقوع تصرفه بحسب كونه عالما وبحسب علمه وأن جهله يخل بوقوعه محكما ، فلا يصح ابتداء . وذلك أنا لانعلم أن زيدا عالم ، الا بعد العلم بكونه فاعلا وقادرا ، ثم نستدل بتأتى الفعل المحكم منه على أنه على صفة زائدة على كونه قادرا ، / فكيف يصح مع كونه فرعا على ذلك أن يستدل به عليه ؟ .

فان قيل : جوّزوا أن يستدل الانسان على أن تصرفه فعله ، من حيث وقع محكما بحسب كونه عالما معتقدا ؛ وجهله أخل بذلك ، وان لم يخل بجنسه .

قيل له : انا لا نعلم ذلك من حال تصرفه ، الا وقد عُلم وجوب وقوعه بحسب قصده وارادته ، لأن ما يفعله مع العلم لابد من كونه قاصدا اليه مع التخلية . فاذا صح ذلك لم يجز أن يستدل بذلك على أنه فعله ، ولا يستدل بوجوب وقوعه بحسب ارادته على أنه فعله . فاذن لا يكون مستدلا بما ذكرته على جهة الابتداء ، فأكثر ما فيه أنه يجرى مجرى وجوب وقوعه بحسب قصده فى الدلالة . وقد عُلم أن علمه بوجوب وقوعه بحسب قصده قد فُعل ، ولا يعلم وقوع المحكم بحسب كونه عالما . ولا يجوز أن يحصل له هذا العلم ، ولا يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده . وذلك يوجب كونه دليلا مؤكدا ، ويوجب تعذر الاستدلال به ابتداء .

وبعد ، فانه لا يعلم أنه من حيث علم الكتابة يصح منه ايقاعها دون أن

يقصد الى ذلك فتواتيه ؛ ويجوز عند ذلك أنه تأتى له ، لا لكونه عالما من حيث يعلم أنه قد يعلم ما يتعذر عليه من فعل غيره ، ومن الأمور التى تتعذر عليه لمنع أو لعدم آلة أو غيرهما . وذلك يوجب أن يعلم أولا أن ما يقع بحسب قصده هو الذى أحدثه ، من حيث كان قادرا ، فعند ذلك يعلم أنه اذا كان عالما صح منه احداثه على بعض الوجوه ، والا تعذر ذلك عليه . ولا يبعد أن يقال على هذا الوجه أنه اذا علم حاجة تصرفه فى وقوعه على بعض الوجوه الى كونه عالما / معتقدا ، وأنه لا يصح منه وقوعه على هذا الوجه متى لم تكن هذه حاله ، علم حدوث ذلك من جهته . لأنه اذا احتاج اليه فى كيفية وقوعه ، يجب أن يحتاج اليه فى حدوثه ، فيصح التعلق به . ويعلم عند ذلك أنه قادر لعلمه بتأتى الجنس منه فى حال علمه وحال جهله . وما قدمناه من الوجه الأول أبْيَنُ فى أن التعلق به لا يصح .

فأما الاستدلال على ذلك بالحاجة الى الآلات ، فان عدمها يخل بوقوع ما هى آلة فيه ، من مشى وكلام وبطش . فلقائل أن يقول فيه : انما يحتاج اليها لكونها محلا ، وان كان الفعل لغير من هى آلة فيه ، وما يقع متولدا عما يفعل بها ، فلقائل أن يقول : ان فاعله فاعل السبب ، والسبب ليس يفعل لمن هى آلة له ، فحتى لا يبين أنه فعل له من وجه آخر ، لا يصح أن يستدل به على أن ما تولد عنه فعل له . ولقائل أن يقول : انما يعلم كونها آلة متى ثبت أن الفعل نفسه لا يحتاج فى جنسه اليها . وانما يعلم ذلك متى ثبت أن غيره من القادرين يقدر على ايجاده على غير هذا الوجه . والا جوّزوا أن يكون ما يقع بها مما يحل فيها أو فى غيرها ، فى أنه لا يوجد الا كذلك بمنزلة أفعال القلوب التى يستحيل وجودها ووجود أمثالها الا فى مثل

بنية القلب . ولقائل أن يقول : انه لا يعلم وقوع الشيء بحسب الآلات ، وان فقدها يخلّ به ، الا وهو عالم بوجوب وقوعه بحسب قصده ، وأن كراهته تخلّ به . ويعلم ذلك مع جهله بوقوعه بحسب الآلات ، بأن يعتقد ما قدمناه ، فيجب أن يكون هو المعتمد ، وأن يكون ذكر الآلات تأكيدا .

ولقائل أن يقول : ان هذه الآلات / آلات لفاعل آخر سواه ، لأن المعتبر فى كونها آلة ليس هو بالاتصال . ولذلك قد تفعل بيد غيرنا الفعل كما نفعله بيدنا ، وان افترقا من وجه آخر . وله أن يقول : دلّوا أولا على أن مَنْ الآلة متصلة به هو المحدث والفاعل ، دون أن يكون المحدث غيره ، وتكون آلة له . فلا بد من أن يبين كونه محدثا وفاعلا ، ثم يبين كون هذه الأبعاض آلات له فى الأفعال ، ولا يجرى ذلك مجرى ما نعلمه من كون الحواس آلات لنا فى الادراك ، لأن ذلك انما صح من حيث يجد نفسه مدركا . ونعلم أن فقد هذه الحواس يخل بهذه الحال ، وليس يعلم نفسه فاعلا ضرورة . فلا بد من أن يستدل عليه أولا ، ثم تجعل الآلات آلات فيه .

وأما الاستدلال على ذلك بوقوع الفعل بحسب فعل آخر ، فانما يصح فى المتولدات دون المباشر ، وسنبين ذلك فى بابه .

وأما ما يذكره بعض الشيوخ من أن الكتابة والبناء لما ثبت حاجتهما الى كاتب وبان ، وجب مثله فى سائر الحوادث ، فقد بينا أنه تقريب ، لأن القول فيهما وفى سائر تصرف العباد سواء . وثبت أن الذى يعلم باضطرار هو وجوب وقوعهما بحسب قصد الكاتب والبانى . فأما حدوثهما من جهتهما فطريقه الاستدلال ، كما أن طريق سائر الحوادث الاستدلال .

وانما يذكران دون غيرهما لأن حالهما أظهر ، لأن لهما مزية فى تقدم العلم بحاجتهما الى محدث على سائر الحوادث وسائر ما يذكر فى هذا الباب . فالأمر فيه ظاهر فى أنه انما يدل على أن الحوادث ليست خلقا لله ، وأن اثبات مقدور لقادرين ، وفعل لفاعلين ، لا يصح . ومن تأمله لم يخف ذلك عليه ، ، و فلذلك لم نورده / .

أبو سلــوم المعتــزلي

فصـــــل

فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه

اعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكون على اختلاف أجناسها مما يحدثها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتمادات على اختلافها يصح أن يحدثها ويفعلها ، لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . ويدخل فى هــذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وان كانت أجمع لا تقع الا متولدة ، لأنها فى وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه كالكون والاعتماد . وكذلك القول فى النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده .

فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يقصد اليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وانما يعلم كونها فعلا له لوقوعها بحسب السبب على ما نبينه من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذى يدل على أنه فعله وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه يفعله لما له يفعــل المراد . لأن الداعى فى المراد يدعــو الى الارادة ، والصارف عنه يصرف عنها ، ولو لم يكن فعله لم يجب حــدوثه بحسب دواعيه الى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث ارادة غيره بحسب دواعيه هو الى المراد ؛ وفى وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشىء بحسب دواعيه اذا أوجب كونا حادثا من جهته على ما قدمناه من قبل ؛ فوقوعه ، بحسب دواعيه الى المراد الذى

يتعلق به من حيث كان متعلقا به على طريقة واحـدة ، يدل أيضـا على أنه فعله .

يبين ذلك أن المسبب اذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل / فاعل السبب ، فوقوع الارادة بحسب الداعى الى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد . لأنها فى وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، آكد من وقـوع المسبب بحسب السبب أو مساويا له .

فان قيل : هذا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الارادة ، والعلم ، بأن الارادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منهما يتعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالا على صاحبه الذى يدل عليه وأنه دلالة على نفسه .

قيل له : ان الأمر بخلاف ما قدرته ؛ لأنا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصدا ، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صح العلم بحدوثه من جهته ، وان لم يعلم القصد أصلا . فاذا استدللنا على أن له قصدا به ، صار قاصدا مريدا ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلا له ، صح أن نجعله دلالة على أن القصد فعله . وليس فى ذلك تناقض .

هذا ، ولم نقل : ان القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وانما اعتمدنا على أن الداعى اليه ، لما دعا الى القصد وعلم كونه تابعا له فيما له يفعل ، وجب كونه فعلا لفاعل المراد ؛ لأن تعلقهما بداعيه يجرى على حد واحد .

فان قيل : فيجب كون الداعى أيضا فعلا له ، لوقوعه بحسب الارادة والمراد ، ولوقوعهما بحسبهما .

قيل له : لسنا نقول : انها تقع بحسب المراد والارادة ، وانما يوجب

وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعى لها تفعل الفعل وتختاره ؛ فهى متقدمه على الفعل ؛ كما أن كونه قادرا متقدم له . فكما لا يجب كون القدرة فعلا له من حيث كان المقدور فعله ، فكذلك الدواعى . وانما يختلفان فى أنه قد تعلم / الدواعى قبل الفعل ، ولا نعلم القدرة قبله ، والا فهما فى الوجه الذى ذكرناه سواء .

ولسنا نذكر أن يكون فى الدواعى ما هو فعله ، بل يوجب ذلك اذا كان ظنا واعتقادا غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك الا العلم فقط . فما كان من فعله يعلمه فعلا له لوقوعه بحسب قصده ، على ما قدمناه . واذا كان فعلا له مضطرا اليه لم يصح ذلك فيه . وعلى الوجهين جميعا لا يجب ، من حيث كان داعيا الى الفعل ، أن يكون فعلا له من حيث وقع الفعل بحسبه . ومتى ذكرنا الدواعى فى هذا الباب فانما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التى تحصل فى القلب ، لأن ذلك يعلم ثانيا .

فأما الكراهة ، فالذى يدل على أنها فعله أن الداعى اليها هو الداعى الى الانصراف عن المكروه . فاذا وجب كون المكروه ، لو وقع ، فعلا له ، فكذلك الكراهة .

فان قيل : لحصول ما ذكرتموه ، أنها اذا وقعت بحسب ما لم يقع ، وجب كونها فعلا له ؛ وهذا بالضد مما ذكرتموه فى الارادة والمرد ؛ فكيف يدل على أن الكراهة فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه فى الارادة والمراد ، وان افترقا من حيث ذكرت . الا ترى أن كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه ،

وكراهته تقع بحسب الداعى الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار فى بابه بمنزلة وقوع الارادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه / الداعى ، فوجب كون الكراهة فعلا له ؟

وفى الكراهة ما تكون جهة لفعله نحو ما به يصير التمنى نهيا ، فلو لم يكن فعله لم يقع الفعل على الوجه الذى يقتضيه ، كما لو لم تكن الارادة فعله لم تصر جهة لأفعاله ، والأول أولى ، لأن ما هو من فعل غيره من الارادة والكراهة بمنزلة ما هو من فعله فى أنه يصير جهة للفعل ، لأن المؤثر فى ذلك كونه مريدا كارها دون ايجاده لهما ، على ما بيناه فى باب الارادة . هذا اذا كانت الارادة والكراهة ، متناولين لما يفعله .

فأما ارادته لفعل غيره ولفعله المتراخى والمسبب ، فقد يريدها وتقع بحسب ارادته ودواعيه ، فتدخل فى جملة الأكوان وغيرها فى أن الدلالة التى قدمناها شاملة لها .

فأما الكلام فيما لا يصح كونه مقدورا للعباد من الألوان وغيرها ، وفيما لا يصح أن يولدوه فى غيرهم وان صح أن يفعلوه فى أنفسهم ، فسنذكره فى باب التولد .

وأما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق من غير قصد ، نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات مما لاتتقدم فيه الدواعى التى لا يقصد لأجلها الى الأفعال ، فلا بد من أن يكون ممن يصح أن لا يفعله على بعض الوجوه ، فيدل ذلك على أنه فعله ، هذا ان جاز أن يقع من غير قصدنا .

فأما ان كان بمنزلة سائر ما يلجأ اليه من الأمور التى نريدها وان كانت مفارقة لفعل المختار ، فلا كلام علينا فيه .

وأما الكلام فى الفاعل اذا كان على صفة لا يصح معها كونه مريداً وقاصدا كالساهى والنائم ، فستفرد فيه باباً .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى بعض الأبواب : ان الواحد منا قد يجوز أن يفعل ما يعلمه ولا يريده اذا لم يكن له فيه غرض ، نحو أن يضرب غيره ويعلم/أنه يوجب انتفاض التراب عن ثيابه ولا يجب أن يريده . / وفصل بين الواحد منا وبينه تعالى ؛ فأوجب أن يريده ، جل وعز ، ليكون أبلغ فى الحكمة . وقد قال فى البغداديات ما يدل على أنه قد يريد المسبب ولا يريد السبب ، بأن لا يكون معينا له ولا مفكرا فيه ، ويكون غرضه فى المسبب فقط كمن يريد الخطاب ولا يريد اعتماد اللسان وتحريكه. وهذا وما شاكله الذى يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب سببه ووقوع المسبب المراد بحسبه وبحسب قدره ، ووقوعه ، والحال هذه ، على الوجه الذى كان يقع عليه لو كان مريدا للسبب وعالما به . وسنبين ، من بعد ، القول فى أن كونه قاصدا لا يصحح الفعل ككونه قادرا ، وأن الدواعى لا تجرى مجرى القدرة ، فيما بعد ان شاء الله .

وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصـــل

فى أن تصرف الساهى والنائم كتصرف العالم

فى أنه حادث من جهته

الذى يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الـذى يقع منه فى حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب فى تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه فى حال يقظته ، فى القدر . وكما لا يجوز أن يقال : ان وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة انما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؛ فكذلك لا يجوز أن يقال : ان للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه فى حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما يجرى ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة .

فان قيل : انما تم ما ذكرتموه فى تصرف العالِم بوجوب وقوعه بحسب حال من أحـواله ، وذلك متعذر فى تصرف النائم فى حال نومه ، / فالجمع بينهما بعيد .

قيل له : ان النائم يعلمه قادرا فى حـال نومه ، ويعلم وقوع تصرفه بحسب قدره ، لأن القدر الذى يقع منه هو مثل ما كان يقع من قبل ، لأنه لا يصح فى حال نومه أن يحمل ما يتعذر عليه فى حال يقظته .

فان قيل : وبم تعلمون أنه قادر ، وأن فيه قدرة ، ليتم لكم ما ذكرتموه؟
قيل له : لو لم يكن قادرا فى تلك الحال ، لم يجب على طريقة واحدة

عَوْدُ حاله عند الانتباه الى ما كان عليه من كونه قادرا ، ولا اختلف الحال فى ذلك ، وفى وجوب ذلك عند الانتباه دلالة على أنه قادر فى الحال .

وليس لأحد أن يقول : اذا جاز عود حال التعب بعد زوال التعب ، فى كونه قادرا ، الى ما كان عليه ؛ وعود حال النائم بعد نومه ، فى كونه عالما ، الى ما كان عليه ؛ ولم يوجب ذلك ، كونه كذلك ، فى حال تعبه ونومه قادرا عالما ؛ فهلاّ جوزتم زوال قدرته فى حال نومه ، وعودها فى حال يقظته، على طريقة واحدة ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قد ذكر فى التعب أن قدرته باقية . وأن الذى لأجله يتعذر عليه من الفعل ، ما كان يتأتى منه انضياف مواد ، أو تزايل أجزاء ، أو استرخاء آلة ، أو تخلخل حاصل فيه . فاذا مرح ، وزال بالتمريح تلك الأحوال ، كان كزوال المنع فى تأتى الفعل . ومتى قيل ذلك ، فالقول فيه كالقول فى النائم ، وسقط السؤال .

وذَكَرَ فى موضع آخر أن قُدَرَهُ تنتقص بالتعب ، ولم يقل انه يخرج من كونه قادرا أصلا . وانما قال ذلك لبطلان ما تحتاج القدرة الزائدة اليه. فاذا تعادل جسمه بعد زوال التعب ، فقد زال ذلك الوجه . فلذلك صح أن تعود حاله الى ما كان ، وان كان ذلك غير مستمر ، لأن أحوال الناس تختلف فيه ، ويوجد فيهم من لا تعود حاله الى ما كان ، بل يكون أنقص منه ؛ وفيهم خلافه . كذلك حال النائم ؛ لأن حاله وهو نائم فى احتمال جسمه للقُدَرِ ، كحاله وهو منتبه ، فلا وجه يوجب التفرقة بين الحالين . وعوده الى ما كان عليه مستمر أيضا ، ففارق التعب من الوجهين جميعا .

وليس له أن يقول : ان النوم يرخى بدنه ، كالتعب . فمن أين أن حاله

وهو نائم كحاله اذا استيقظ ؟ وذلك لأن ما قاله ، ان صح ، فانما يوجب انتقاص قدره ، لا اخراجه من كونه قادرا أصلا ، وهذا يصحح ما نقوله وأما النائم ، فانما زال علمه لأن النوم هو سهو" ينفى العلوم ، فاذا حدثت العلوم فى حال اليقظة زال السهو ، ولابد من عود حاله الى ما كان اذا ثبت التكليف عليه ، ولابد فى العلوم المكتسبة من عود حاله فيها الى ما كان . لأن ذكر الأدلة يوجب اختيار العلم مع انتفاء الشبهة ، وليس كذلك حاله فى كونه قادرا ، لأن كونه نائما لا ينافيه ، ولا هناك أمر يوجب عود قدرته فى حال اليقظة ؛ وذلك فرق بين .

فان قيل : انما يتم ذلك متى ثبت أن القدرة باقية . فأما اذا قلنا : انها تحدث حالا بعد حال ، فهو تعالى فى حال نومه لا يحدثها ، وفى حال اليقظة يحدثها ، وليس هناك أمر عاد به الى ما كان عليه .

قيل له : ان الدلالة ، التى سنذكرها فى باب القدَر ، قد دلت على بقائها ؛ وعلمنا أن فى حال النوم لم يحدث ما ينفيها ؛ فيجب بقاء حاله وهو نائم على ما كان ؛ وفى ذلك صحة ما ذكرناه .

فان قيل ، ولم قلتم : انه لم يحدث فى حال نومه ما ينفيها ؟

قيل له : لأنه لا ضد للقدَر أصلا ، على ما قدمنا القول فيه . ولو كان لها ضد ، لم يخل القول فيه من وجهين : اما أن يجب وجوده فى حال نومه ؛ أو يجوز أن لا يوجد ، / ولا يمكن القول بوجوب وجوده فى حال نومه لأنه مما لا يحتاج النوم اليه . فيقال : انه لو لم يوجد ، لم يوجد النوم ، لأن النوم هو ضرب من السهو ، والسهو يعاقب العلم . فلو احتاج الى العجز لاحتاج العلم اليه أيضا ، ولاستحال وجود السهو عن شىء من الأشياء مع

القدرة وعدم العجز . ولوجب أن يحتاج الى العجز فى محله لا فى سائر الأبعاض ؛ فكان لا يمنع وجوده ، والقدرة حالة فى سائر أبعاضه ؛ وفى هذا رجوع الى ما قدمناه . فلم يبق الا القول بأن فى حال النوم قد يجوز وجود العجز ، ويجوز أن لا يوجد . وقد علمنا أن من لا يوجد العجز فيه ، فالقدرة باقية فيه ويصح أن يفعل بها . لأنه لا يمكن أن يقال : ان هذا منع يحيل الفعل بها معه ؛ لأن النوم لا ينافى حركات الجوارح ، ولا يجرى مجرى المنافى لها . فلم يبق الا أنه فى حال نومه يصح أن يفعل بها ، والا أوجب ذلك قلبَ جنسها . لأن القدرة من حقها أن يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع ، لشىء يرجع الى جنسها . فاذا صح فى هذا النائم أن يفعل بقدرته ، وقد علمنا أن ما يقع منه بحسب قدره كهو فى حال يقظته ، فقد صح ما قلناه . وتجب صحة هذه القضية فى كل نائم ، الا من حصل فيه العجز فانه بمنزلة المستيقظ اذا عجز فى أنه لا تحدث فيه الحركات على الوجه الذى كان يحدث من قبل ؛ والا أوجب ذلك استفساد الأدلة . ولذلك لا نجيز أن يكون وجوب تصرف زيد بحسب قصد عمرو على طريقة واحدة ، أو بحسب قصد القديم تعالى ، لما فيه من التلبيس ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا . ولا يمكن أن يستدل على أن تصرفه فعله ، لوجوب العوض عليه فى ضربه الغير ولطمه له ، لأن العلم بوجوب ذلك / فرع على العلم بأن تصرفه فعله ؛ فيجب أن يعلم ذلك أولا ، ثم يصح العلم بما قاله . ولا يمكن حمل النائم على البهيمة والطفل ، لأنهما يقصدان الى تصرفهما ، ويجب وقوعه بحسب قصدهما وان كانا منتقصى الحال عن العاقل فى العلوم ، وليس لذلك مدخل فى تعلق تصرفهما بهما . وليس كذلك النائم ،

لأنه لا يمكن ذلك فى سائر تصرفه ، فلا بد من الاعتماد على ما قلناه .

فان قيل ، هلا قلتم : ان النائم يقع سائر تصرفه بحسب قصده ودواعيه، لكنه يذكر بعض ذلك وينسى البعض ، لأنه لا يجب أن يذكر الفاعل ما كان منه من القصد والداعى اذا كان منتقض الحال عن العقلاء ، وانما يجب ذلك فى العقلاء ، لا على جميع الوجوه ؟

قيل له : لا يخلو فيما سألته من وجهين : اما أن نقطع على ذلك من حال النائم ، أو نجوّزه ونجوّز خلافه . وقد علم أنه لاشىء يوجب القطع على ذلك ، لأن القادر قد يفعل الفعل لكونه قادرا من غير قصد وداع ، فلم يبق الا أن ذلك جائز ، وجائز خلافه . ولا يجوز أن يستدل على أن تصرفه فعله بأمر مشكوك فيه ، فلا بد من الرجوع الى ما قلناه .

فان قيل ، ولم قلتم : ان القادر يصح أن يفعل لكونه قادرا فقط ، وما أنكرتم أنه لابد من داع يختص بما يوجده من مقدوره دون ما لم يوجده ، ولولاه لم يكن أحد الضدين بالوجود أولى من الاخر .

قيل له : اذا علمنا أن الدواعى هى العلوم والاعتقاد والظنون دون غيرها ، لأن سائر ما لا يتعلق بالفعل لا مدخل له فى ذلك ، وقد علمنا أن ذلك لو حصل ، ولم يحصل قادرا ، لم يصح الفعل منه ، ومتى حصل قادرا ، صح ذلك منه ، فيجب أن يكون هو المصحح للفعل دون الدواعى . والا أوجب ذلك أن نكون قد قرنا بالعلة ما ليس بعلة ، ويحل قولنا فى ذلك محل من يجعل الموجب لتحرك الجسم وجوده ووجود الحركة . وليس لأحد أن يقول : جوّزوا أن يصح الفعل منه للأمرين جميعا ، كما تقولون : انه يصح لكونه قادرا ولارتفاع الموانع ، وكما تقولون : ان حمل الثقيل

يصح لوجود أجزاء كثيرة من القُدَر . فلو وجد بعضها دون بعض لم يصح ذلك ، وكما تقولون : ان كونه عالما غنيا بمجموعها ، يقتضى أن لا يفعل القبيح ؛ وكما تقولون : ان العالم بالفعل لا يفعله الا لكونه قادرا وللدواعى والقصد . فأوجبوا ذلك فى جميع الفاعلين على اختلاف احوالهم، وذلك لأن الدواعى اذا علم أنها لا تصحح الفعل اذا انفردت ، ومتى حصل قادرا عليه علم أنه المصحح ، ولم يثبت أن كونه قادرا قد يحتمل ، ولا يصح الفعل الا بانضمام الدواعى اليه ، فيقال : ان الحكم بهما يتعلق ، كما نقوله فى كونه عالما غنيا . لأن أى واحد منهما أشير اليه ، قد علم أنه قد يسبق صاحبه وينفرد عنه ، ويصح وقوع القبيح منه ، فاذا اجتمعا لا يجوز ذلك. وكذلك القول فى كثرة القُدَر التى معها تحمل الثقال من الأجسام .

ولسنا نقول : ان الفعل يصح منه لكونه قادرا ولارتفاع الموانع ، وانما نجعل ارتفاع الموانع كالشرط فى صحة وجود الفعل من حيث ثبت استحالة وجود الضدين ، بل قلنا : ان القادر يفعله لكونه قادرا . كما نقول : ان القادر يفعل التأليف ، عند تجاور الجسمين ، ولولاه لما صح أن يفعله ، لا لأن الذى صحح وجود الاجتماع هو تجاورهما مع كونه قادرا ، لأن تجاورهما لا يوجب له حالا . فكذلك القول فى ارتفاع الموانع . وكذلك القول ، فى وجود الآلات والأسباب ، انه يصل فيهما الى ايجاد ما يقدر عليه، فالفعل انما يصح لكونه قادرا دونهما . ولذلك يجب أن يكون المصحح للفعل هو كونه / قادرا ، دون الدواعى . وانما نقول فى العالم : انه يفعل الفعل فى أكثر أحواله للدواعى ، من حيث كان يميز بين الأفعال ، فيقدم على ما له فيه غرض . ولسنا نحيل أن يفعل كثيرا من أفعاله ، لا للدواعى ؛ وأن علمه اذن لم يكن فيه غرض وتعلق بماله فيه غرض .

فأما المسبب ، فقد يفعله وغرضه خلافه بعد وقوع سببه ، ولا يمتنع كون ذلك فعلا له . فقد صح أن الفعل انما يصح من الفاعل ، لكونه قادرا عليه دون الدواعي ؛ وأن الذي قلناه في النائم ، صحيح .

ويبين ما قلناه : ان الدواعي التي هي الاعتقادات ، قد يكون تعلقها بما يستحيل وجوده من جهته ، كتعلقها بما يصح وجوده من جهتـــه . ولو اقتضت صحة الفعل ، لحلت محل القدر في استحالة تعلقها الا بما يحدث من جهته فقط . يؤيد ذلك ، أن من حق القدرة أن تقتضي لجنسها صحة الفعل بها . فلو لم يصح ذلك فيها الا مـــع الدواعي ، لأوجب ذلك قلب جنسها . ولا يمكن أن يقال : ان من شرط صحة الفعل بها ارتفاع الموانع، وذلك لأن الشيء انما يجعل شرطا في غيره متى دل الدليل على ذلك فيه ، والا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه ، حصل غيره أو لم يحصل . وانما جعلنا ارتفاع الموانع شرطا ، لأن وجوده يحيل الفعل ، ولم يثبت في ارتفاع الدواعي أنه يحيل الفعل ، فيجعل وجودها شرطا . واذا جاز بقاء الفعل مع ارتفاع الدواعي ، فكيف يجعل شرطا في حدوثه ؟ وانما جاز ذلك في ارتفاع الموانع ، لما كان المنع يحيل وجوده على كل حال .

وبعد ، فان الدواعي هي الاعتقادات ، واعتقاده أن له في الشيء / نفعا لا يغير حال المقدور ولا يوجب له حكما ليس له مع فقده ، واعتقاده هو فيه كاعتقاد غيره . فاذا لم يصح القول بأن اعتقاد غيره يؤثر في صـــحة وجوده ، فكذلك القول في اعتقاده . على أنه لو أثرت الدواعي في صحة وجوده ، لكانت الدواعي من جنس القدر ، لاشتراكهما في صحة وقوع الفعل بهما ؛ وفي هذا قلب جنس الدواعي ، وايجاب وقوع فعل واحـــد

بقدرتين من قادرين . على أن الدواعى الى الفعل قد يقابلها ما يصرف عن الفعل ، فكان يجب على هذا أن لا يصح الفعل بالقدرة ، والحال هذه ، وأن يكون بمنزلة العجز ؛ وأن لا يفصل هذا القادر بين حاله ، وهى موجودة فيه ؛ وحاله ، وهى معدومة عنه ، أو العجز موجود فيه . بل كان يجب ، ان كانت الدواعى الى الفعل تصحح وجوده ، أن تكون الدواعى الى أن لا يفعل ، كالعجز فى أنه يوجب استحالة وجوده . ولو كان كذلك لأدى الى استحالة كونه قادرا على الشىء مع حصول الدواعى الصارفة عن فعله ؛ كاستحالة كونه قادرا على الشىء ، عاجزا عنه ؛ وصحة ذلك تبطل هذه الجهالة . على أن فى الدواعى ، ما يدعو القادر الى ايجاد الفعل وهو على صفة ؛ ولا يدعوه الى ايجاده وهو على صفة أخرى ، لأن دواعى الفقير قد تخالف دواعى الغنى ؛ وهذا يؤدى الى أن يكون ما يصحح الفعل فى حال ، لا يصححه فى حال أخرى ، لوجود مال أو غيره . وهذا يبطل القول بأن للدواعى مدخلا فى صحة الفعل . على أن الدواعى نفسها قد تكون من فعله ، فيكون المصحح لايجادها القدرة دون دواع أخر . ولا يصح أن يقال : انه لابد فيه من دواع أخر ، دون دواع أخر ، لأنه قد يسبق الى اعتقاد وظن ، ويقدم عليهما باتفاق ، ثم يدعوه ذلك الى الفعل .

وبعد ، فان القادر قد يظن فى الشىء نفعا فيفعله ، والمعلوم أنه يضره . فلو كان انما صح للدواعى ، لما جاز أن يتناوله / على خلاف ما هو به ، كالقدرة . على أن الداعى لا تعلق له بحدوث الفعل ؛ فكيف يقال : انه ، مع القدرة ، يقتضى صحة حدوثه ؟ ولو جاز أن يقال فى الدواعى ذلك ، وحالها ما قلناه ، لجاز أن يقال فى القصد مثله ، وان تناول الفعل فى حال حدوثه .

وكل ذلك يبين أنه لا يمكن أن يقال فى النائم : انه يفعل الفعل للدواعى، من حيث لا يصح الفعل بالقدرة فقط دونها . فاذا ثبت أن الفعل يصح بالقدرة فقط ، لم يمتنع أن يفعله مع فقد الدواعى ؛ وان كان حاله مع أحد المقدرتين ، كحاله مع ضده .

وقد بينا فى باب اثبات الأعراض ، أن ذلك صحيح ، ولا يوجب حدوث أمر لأجله اختص أحد مقدوريه بالوجود دون الآخر ، وكشفنا القول فيه، فلا وجه لاعادته .

ونعود الى ذكر الكلام فى أن تصرف النائم فعله . فمما يدل عليه أيضا ، أن المعلوم من حاله أنه لو كان منتبها وبتصرفه عالما ، لوجب وقوعه بحسب قصده . ولا يجب ذلك فى تصرف غيره لو كان عالما ، فيجب أن يكون لتصرفه معه من الحكم ما ليس لتصرف غيره ، فيجب كونه فعلا له وحادثا من جهته .

فان قيل ، لم قلتم : انه لو كان بتصرفه عالما ، لوجب وقوعه بحسب قصده ؟

قيل له : لأن الذى تغير به حاله عن حال المستيقظ ، زوالُ العلم فقط . فلو جاز أن يقال فيه : ان تصرفه كان لا يجب أن يقع بحسب قصده لو كان عالما ، لم يجب ذلك فى العالم ، أيضا . وفى وجوب ذلك فى المستيقظ ، دلالة على وجوبه فيه .

فان قيل : هلا جوزتم للنائم تغير حاله عن حال المستيقظ ، فلا يصح ما ذكرتم .

قيل له : قد دللنا على أن النوم لاينفى القدرة ، ولا يحتاج الى ما ينفيها،

وأن القدرة باقية ؛ فلا يجب اذن أن يحصل للنائم حالة يتغير بها عن حال المستيقظ ، الا زوال العلم على ما بيناه وذلك يصحح ما قدمناه / .

فان قيل : ففى هذا رجوع منكم الى الدلالة الأولى ، لأنكم بنيتم الكلام على أن القائم قادر ، فيجب أن يكون الاعتماد عليها أولى .

قيل له : ان الدليلين جميعا بنيناهما على أنه قادر ، وأن له قدرة ؛ ثم يمكن الاستدلال بأى واحد منهما أردنا ؛ ولا يتعلق أحدهما بالآخر ، وان تعلقا جميعا بأصل واحد . وكلا الدليلين لابد فيهما من تقدم المعرفة بحال الفاعل ، وأن من حقه أن يجب وقوع فعله بحسب قصده اذا كان عالما ، وبحسب قدره ليصح أن يبين بهما . فليس لأحد أن يقول : اذا استدللتم على أن تصرف النائم فعله بهذين الدليلين ، فهلا استدللتم بهما على أن تصرف كل واحد فعله فى الابتداء ؟ لأن العلم ، بطريقة هذين الدليلين ، لا يحصل الا بعد العلم بأن تصرف العالم فعله ؛ وأنه يجب وقوعه بحسب قصده وقدره ، مع السلامة .

فأما الكلام فى أن المتولدات فعله ، فمبنى على ما قدمناه ؛ لأنه اذا ثبت كون السبب فعله ، فكذلك القول فى المسبب على ما تم شرحه . فأما كل فعل ، لا يصح من الفاعل ايجاده الا وهو عالم ، فالنائم اذا لم يكن عالما يتعذر ذلك عليه . ولذلك يتعذر عليه فى أكثر أحـوالـه الفكر والارادة والكراهة والندم والتمنى ، وان كان فى بعض أحواله قد يفكر ويريد ويندم ، ويذكر ذلك فى حال يقظته ، وان كان قد يكون مراده على ما أراد . وقد يكون على خلافه ، بأن يكون متخيلا للشىء ، فيقصد اليه ؛ لأن القصد لا يحتاج الى علم ، بل الاعتقاد يقوم مقامه .

فالقول فيما يحدث من العالم على جهة السهو فى أنه فعله ، كالقول فى تصرف النائم ؛ وكذلك القول فى المسببات ، اذا لم تخطــر ببال فاعل السبب ولم يقصد اليها ولا ظنها ، لأن ذلك فعله ، وان كان ساهيا / عنه غافلا . وانما أوردنا هذا الفصل ، لأن كتــاب العوض يتعلق به ؛ لأنا لا نعلقه بفعل العالم فقط ، بل المعتبر وجوبه بأن يكون فاعلا للمضار على وجه مخصوص ، أن يكون فى حكم العالم به ؛ وان كان ســائر أحكام الأفعال تتعلق بفعل العالم كالذم والمدح والثواب والعقاب والاعتــذار والتوبة والشكر ، على نظر فى بعض مسائله . فهذه جملة كافية فى هذا البــاب .

ويبين ما قلناه : ان المعلوم من حال النائم فى كل وقت تنبه ، أنه يتحرك على الوجه الذى يتحرك المختار القادر . فكما أنه يجب كونه حيا فى حال نومه ، فكذلك يجب كونه قادرا . لأنه اذ انتبه عاد حــاله فى الفعل الى ما كان ، كما تعود حاله فى العلم الى ما كان . ومما يكشف ذلك أن الرجل قد نام وهو ، مع ذلك ، يمشى على الحد الذى يمشى فى حال علمه ؛ ويقع منه غيره من الأفعال ، على ذلك الحد ؛ فيجب كونه فاعلا قادرا . يؤيد ذلك ، أن النائم قد اعتقد الأمور وتحصل له الى الأفعال دواع فيريدها ، ويظن أنه يفعل المراد ، ويذكر ذلك فى حال يقظته . والارادة تقع منه بحسب دواعيه ، فيجب كونها فعلا له . وكما يجب ذلك فيها ، فكذلك يجب فى المرادات ، لأنها قد تقع منه على الوجه الذى تقتضيه دواعيه ، فيجب كونها فعلا له ، وان كان قد يتوهم كونه فاعلا ، وهو غير فاعل فى الحقيقة .

فصـــــل

فى أن القادر قد يفعل ما يحمل على فعله ، و إن لم يجز أن يختار عليه غيره . وما يتصل بذلك / .

اعلم أن القادر من حقه أن يصح منه الفعل ، وأن تنفصل حاله فيما يحدثه من حال الموجبات على بعض الوجوه . لأن حدوث مقدوره على سبيل الايجاب يخرجه من كونه مقدورا له ، وينقض كونه قادرا عليه ، على ما سنبينه فى باب الاستطاعة ، وان كنا قد ذكرنا من قبل ما يدل عليه . لأنه اذا كان حدوثه من جهته بحسب قصده ، ومعلوم من حاله أنه كان يجوز أن لا يقصد اليه وتتغير دواعيه ، فلا يقع منه ذلك ، بل يقع خلافه . فيجب القضاء بأن حدوثه من جهته غير واجب ، وأنه مفارق فى ذلك الوجوب الصفات عن العلل ، ووجوب المسبب عن السبب .

فاذا صح ذلك ، ثبت ما قدمناه من أن من حق القادر أن يصح حدوث مقدوره ، ولا يجب ؛ لكنا نعلم أنه وان كان كذلك ، فقد تقوى دواعيه الى الفعل ، حتى لا يقع منه خلافه ، وان كان قادرا عليه . وهذا كالملجأ الى الهرب من السبع أنه لا يقع منه الوقوف ؛ لكنا نعلم من حاله أن ما يقع منه يقع باختياره ، ولذلك يختار فى الهرب سلوك طريق دون غيره . ومعلوم من حاله أنه لو قويت نفسه القوة التى يظن عندها كونه مفارقا للسبع ، أنه كان يجوز أن يقف ولا يهرب ؛ ولو لم يكن ما يحدثه من فعله ، لم يجب أن يتغير بحسب عتقاداته . وكذلك القول فى الملجأ الى الأكل عند

الجوع الشديد أنه كان يجوز أن تتغير حاله فى ذلك باعتقاداته وسائر من يختص بضرب من الالجاء هذا حاله . ألا ترى أن المضروب بالسوط قد يجوز أن يفزع الى الاستغاثة ، ويجوز أن لا يفزع اليها لضرب من الدواعى؛ وما يفزع اليه قد يغير حاله فيه ؟ وكذلك حال المضطر الى الميتة ؛ وحال أهل الآخرة فى امتناعهم من القيام / بالقبائح ، وحال العليل فى الأنين ، وحال أحدنا فى الضحك عند نزول الأمر العجيب ، ولذلك يتغير حاله بحسب اعتقاده ، لأنه اذا كان عند من يتهيبه ، لم يضحك كضحكه اذا خلا بنفسه .

فان قيل : ان أخذ معتمدكم على تقدم القدرة ، أنها لو لم تتقدم لم تتعلق بالضدين ؛ واذ لم تتعلق بهما ، لم يكن بين القادر والمضطر فصل" ؛ لأنه كان يجب أن لا يمكنه الانفكاك مما فعله ، كما لا يمكن المضطر ذلك . ومتى قلتم : ان المُلجأ ، الذى قدمتم ذكره ، قادر" فاعل" ، نقضتم هذه الدلالة .

قيل له : ان ما قدمناه قد أبطل ما ذكرته ، لأنا قد بينا أن المُلجأ قد يجوز أن يتغير حال اعتقاده ودواعيه فيفعل خلاف ما ألجئ اليه ؛ وقد تقابل دواعيه غيرُها من الدواعى ، فيخرج من كونه ملجأ الى حال المختار . وليس كذلك حالُ المضطر ، لا يستحيل على كل وجه أن يقع منه خلافه عند تغير أحواله . وكذلك القول فى القدرة ، لو تعلقت بالشىء الواحد .

فأما مفارقة حاله لحال الأمور الموجبة ، فقد انكشف بما قدمناه ، وعلا وجه لابرازه على سبيل السؤال والجواب .

وقد بينا من قبل أن الممنوع من أضداد الشىء قد يكون قادرا عليه ، كالمحبوس فى التنور ؛ وبينا أن الأمر فيه ، بخلاف ما قاله الشيخ أبو على ،

رحمه الله ، فلا وجه لاعادته . وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه يجب أن يحسن أمره بتمكين نفسه ، لو كان فيه مصلحة . وقد قلنا : ان أمره بذلك انما يقبح ، لأنه لا يفصل بين كونه مؤديا لما يعتد به وبين خلافه . ولو فصل بين الأمرين ، وتعلق به مصلحة ، لحسُن . وعلى طريقة شيخنا أبى هاشم ، / رحمه الله ، قد يصح أن يفعل السكون ويصح أن لا يفعل ، فحاله بخلاف حال الأمور الموجبة ، فلا يجب المنع من كونه قادرا على ذلك ، وانما يصح منه تركه . لأن من حق القادر أن يصح منه الشيء وتركه ، وان وجب كونه قادرا عليهما . ولهذا يصح كونه قادرا على المتولدات وفاعلا لها ، وان لم يصح منه فعل ضدها فى بعض الأحوال .

فأما النائم فقد دللنا على أن تصرفه فعله ، وان لم يصح منه اختيار خلافه لفقد تمييزه ، وان كان قادرا على كلا الأمرين . فأما الممنوع من كل فعل أو من بعض الأفعال لحدوث أمر أو لعدمه ، فقد بينا أنه لا يصح أن يفعل لأمر يرجع الى استحالة وجود الفعل ، لا الى كونه قادرا . كما أنه تعالى يستحيل أن يفعل فيما لم يزل لأمر يرجع الى الفعل ، لا الى كونه قادرا . وقد بينا أن الواجب مراعاة حال الفعل فى صحة وقوعه من القادر ، كما يجب أن تراعى حال القادر بنفسه ، فقد يتعذر الفعل بكل واحد من الأمرين .

فان قيل ، هلا قلتم : ان الدواعى اذا قويت قوة تقتضى وقوع الفعل ، لا محالة أنها موجبة للفعل ، وأن الفعل يقع منه على جهة الايجاب بالطبع .

قيل له : ان هذا السائل ان جعل الدواعى هى الطبع ، فقد أشار الى أمر غير معقول ، ونحن نكلمه . وان أراد بالطبع معنى سواه ، فقد أحال الحكم معقول على أمر مجهول ، وذلك فاسد . لأنه اذا كان مجهولا فمن أين

أنه موجب ؟ وهلا جاز كونه محيلا أو مجوّزا ؟ واذا صح منه احالة وجود الفعل على كونه قادرا ، وهي احالة له معقولة ، فكيف تصح الاحالة على مجهول ؟ وسنبين ذلك على استقصاء من بعد .

وأما نفس / الدواعي ، فقد بينا من قبل أنه لا تأثير لها فى صحة الفعل ؛ وما يوجب ذلك فيهما فى بعض الأحوال ، يوجبه فى سائر الأحوال . ولذلك تقع أفعال القادر بحسب قدره وان اختلفت دواعيه ؛ ولذلك لو دعاه الداعى الى أكثر مما يقدر عليه ، لم يصح منه ايجاده ، لفقد القدرة ؛ فقد صح أن من ذكرناه انما يفعل لكونه قادرا .

فأما أمره ونهيه وذمه ومدحه ، فلا يجب أن يحسن ، لأن ذلك لا يتبع صحة الفعل دون أن يكون الفاعل فى ايجاد الفعل على بعض الصفات ، وسنبين ذلك من بعد .

فقد صح أن اختلاف أحوال القادر لا تؤثر فى أن ما يحدث من جهته فعله ، وان اختلفت أحكامهم التابعة لأفعالهم .

فان قيل : اذا وجب وقوع فعل المُلجأ عند وقوع دواعيه ، كوجوب وقوع المسبب عند وجود السبب ، فهلا قضيتم لذلك بأن الدواعى موجبة؛ وأنها انما تفارق سائر الموجبات من حيث قد يجوز مع وجودها أن لا يقع الفعل ، كما يجوز مع وجود السبب أن لا يقع المسبب ؟

قيل له : ان المسبب قد بينا أنه يتعلق بالقادر كالسبب ، وان كان يحدثه بغيره ، لا بأن يبتدئه . فكذلك ما يقع فيه على جهة الالجاء يجب أن يتعلق به ، وان وجب وجوده لأجل الداعى . لكن الداعى لا يصح كونه موجبا ؛ لأن أمارة الأسباب منتفية عنه ، ولأنها قد لا توجب مع ارتفاع الموانع . وذلك يسقط ما سألت عنه .

فصـــل

فى أن الذى يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه ، وما يتصل بذلك .

اعلم أن الذى يقتضيه كونه قادرا ، هو حدوث الفعل وخروجه من / العدم الى الوجود ، دون سائر أوصافه . يبين ذلك أن الطريق الذى به علمناه فاعلا محدثا ، به نعلم أن الذى يحصل الفعل عليه به هو حدوثه . لأنه يجب حدوثه بحسب قصده ودواعيه ، دون سائر أوصافه . فيجب أن يكون الذى يتعلق به ، هو كونه محدثا فقط .

فان قيل : ان هذا ينقض ما يتكرر فى كتبكم من أن الحسن قد يكون حسنا بالفاعل وكذلك القبيح ، والخبر يكون خبرا بالفاعل ، وكذلك الأمر، الى غير ذلك مما يطول عده .

قيل له : ان كل ذلك متفق لا تناقض فيه . وذلك أن ما يحصل الفعل عليه بالفاعل على قسمين : أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادر فقط ؛ والثانى يحصل عليه لأحوال أخر يختص بها من كونه عالما مريدا ؛ وكلاهما يقال فيه : انه بالفاعل . ألا ترى أنا نقـول فى كون الفعـل محكما : انه بالفاعل من حيث كان عالما بكيفيته ، ونقول فى الخبر : انه صـار خبرا لكونه مريدا ؛ وحدوث ذلك أجمع يرجع الى كونه قادرا . وليس لأحد أن يقول : ان كونه مريدا وعالما ، لو انفرد عن كونه قادرا ، لم يصح حدوث الفعل من جهته على بعض الوجوه . وكيف يقال : ان كونه حسنا وخيرا ،

هو بالفاعل من حيث كان مريدا ، لا من حيث كان قادرا . وذلك أن كونه مريدا ، انما يؤثر فى مقدوره ، بأن يقتضى وقوعه على وجه دون وجه . وما لم ينعدم كونه قادرا ، لم تصح فيه هذه القضية . ولذلك لا يصح كونه مؤثرا فى مقدور غيره ، وفيما قد بقى أو يقتضى من أفعاله . وهذا كقولنا : ان كونه محكما ، يكون بفاعله من حيث كان عالما ، وان كان لابد من كونه قادرا على احداثه ، لأن كونه محكما يتبع الحدوث ؛ وما يرجع الى القادر من ذلك / هو احداثه . ولا فصل بين كونه محكما وغير محكم ، فى أنه فى الحالين قد حدث على وجه واحد . لأن الحادث لا يكتسب ، بمقارنة غيره له من الحوادث فى باب الحدوث ، صفة" لا تحصل له اذا كان منفردا ؛ وانما يحصل ، بالانضمام للحوادث ، حكم" زائد" على الحدوث . فقد صح أن قولنا : ان ما يتبع الحدوث من الصفات قد يكون بالفاعل ، لا ينقض ما قلناه من أن القادر انما يصح منه احداث الفعل فقط .

فان قيل ، ولم قلتم : ان الذى يحصل عليه التصرف بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه ، حتى جعلتموه عمدة فى أن الذى يتعلق به هو حدوثه فقط .

قيل له : لأنا قد دللنا على أن الأغراض لا يجوز عليها الانتقال ، وما يختص منها بمحل يستحيل حلوله الا فيه ؛ ولا يجوز حدوثه الا ويحصل للمحل به الحكم الذى يوجبه . وقد علمنا أن زيدا اذا قصد الى المشى والبناء ، وقعا لا محالة . ومتى حصل للمحل الذى يفعل ذلك فيه الحكم الذى يوجبه الحركة والتأليف ، فلو كان حادثا من قبل فيه لم يصح ذلك فيه ، ولو كان حادثا فى غيره لم يصح أن يتحول اليه ، فنعلم أنه حدث الآن على الوجه الذى قصد اليه .

فان قال : لم أذهب فى سؤالى الى هذا المذهب ، وانما طالبتكم بالدلالة على أن الحدوث الذى حصل ولم يكن من قبل تعلق" بالمحدث .

قيل له : قد دللنا من قبل على ذلك ، وبينا أنه انما احتاج اليه من حيث كان محدثا دون سائر أوصافه . وأنا لو لم نبينه محتاجا اليه فى الحدوث، ولم نثبت الحدوث من جهته ، لآل الأمر الى أنه ليس بمحتاج اليه ، ولا يتعلق متعلق به أصلا .

فان قال : انما أردت بالمطالبة أن تدلوا على أنه متعلق به وحادث من جهته ، وأنه لم يحصل به من / حيث كان قادرا على صفات أخر ؛ ليتم لكم القول بأن القادر انما يقدر على الشىء على وجه الحدوث فقط .

قيل له : اذا كان تعلقه بالقادر انما علم من حيث وقع بحسب قصده ودواعيه ، وعلمنا أن الذى يحصل من أوصافه بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه لا غير ، فيجب أن نكون سائر أوصافه فى أنه لم يحصل عليها به ، بمنزلة مقدور غيره ؛ لأن صفات الفعل الواحد فى هذا الباب بمنزلة الأفعال . وكما أن الفعل المفارق لما يختص به ، لا يجب كونه فعلا له ، لأنه لم يقع بحسب قصده ، فكذلك الصفة المفارقة للحدوث يجب أن يكون عليها به ، من حيث لم يحصل عليها بحسب قصده . ولو جاز أن يقال فى صفات الفعل الواحد ، وان اختلفت فيما ذكرناه : انها كلها به ، لجاز مثل ذلك فى الأفعال المتغايرة ، وان وقع بعضها بحسب قصده مع سلامة الحال دون سائرها . وليس لأحد أن يقول ، فقولوا : ان سائر ما يحصل عليه الفعل من الأحكام بحسب قصده ، يجب أن يكون الفعل عليها به . لأنا كذلك

(١) على : توجد بعدها كلمة « أن » زائدة فى الأصل .

نقول : نحو كون الفعل أمرا وجبرا ، والحركات حسنة أو قبيحة ، لأن ذلك أجمع يتبع الحدوث .فيكون الفعل عليها بالفاعل، وان لم يكن به من حيث كان قدرا ، بل لصفات زائدة على كونه قادرا . لأن جهات الفعـل انما يحصل عليها لصفات القادر ، كمـا أن نفس الفعل تحصل فعلا من جهة القادر .

فان قيل : أليس الفعل يحصل حالا فى المحل ، والمحل به متحركا بحسب قصده ، وكذلك نفيه بضده يحصل على هذا الوجه ، وكذلك تعلقـه بما يتعلق به . فان كان هذا حاله ، فقولوا : انه يحصل على هـذه الصفات بالفاعل ، والا كنتم مناقضين .

قيل له : ان كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلا منه ، / انه يجوز منه أن يفعله عليها وأن لا يفعله على البدل ، أو أن يجعله على خلافها ، نحو كون الفعل محكما ، أنه يصح أن يجعله عليه وعلى خلافه ، ويجوز كونه أمرا وجبرا . وذلك يستحيل فيما سـألت عنه من الأوصاف ، لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كل حال ، فيجب ابطال القول بأنه صـار عليها بالفاعل ، ومتى قيل فيـه ذلك ، لم يكن له معنى . ولهذه الجملة قلنا : ان الجهل لا يكون قبيحا بالفاعل ، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه ، وكذلك ارادة الجهل . وفصلنا بينه وبين الكذب ، لما كان بعينه يجوز أن يقع صدقا ، بأن يصرفه بقصده الى مخبر هو على ما تناوله . وكذلك العلم ، جوزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل ، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علما ، بل يكون تبخيتا . ولهذا قلنا : ان السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هى عليه فى الجنس بالفـاعل ؛ ودللنا عليه من قبل .

فقد ثبتت صحة ما أوردناه . وليس لأحد أن يقول : يجب على هذا أن يكون الحدوث بمنزلة ما ذكرتم من الصفات ، فى أنه يصح أن نجعله عليه وعلى خلافه ، حتى يكون فاعلا له غير محدث . وذلك لأن الذى قلناه هو : ان الصفات التى يحصل عليها الفعل بالفاعل ، يجوز أن تجعله عليها وأن لا نجعله ، على البدل ، وذلك مطرد . لأنه يجوز أن يحدث الفعل ، وأن لا يحدثه ؛ كما يجوز أن يجعله محكما ، وأن لا يجعله كذلك . فأما خلاف الحدوث ، فليس الى العدم ، وليس ذلك بمتجدد للفعل ، حتى يقال : انه حصل عليه بالفاعل بدلا من الحدوث ، وانما يصح ذلك فى الصفات التى يتجدد بعضها بدلا من بعض ، وذلك لا يكون الا فى الصفات الزائدة على الحدوث . وانما فارق الحدوث هذه الصفات ، لأن القدرة تتعلق بالفعل على طريقة واحدة ؛ فلا يصح من القادر ايجاد مقدوره الا على سبيل الحدوث فقط ؛ والارادة تتناول الفعل على جهات ، / فيصح لذلك كونه على صفات مختلفة بالمريد والعالم .

فان قيل ، هلا قلتم : ان القادر قد يصح منه اعدام الفعل ، كما يصح منه احداثه ، فيكون خروجه من الوجود الى العدم فى أنه بالقادر ، كخروجه من العدم الى الوجود ؟ أو لستم تجدون الفعل قد ينتفى بحسب قصده ، كما يحدث بحسب قصده ، فيجب تعليق كلا الأمرين به ؛ كما تقولونه فى كون الفعل حسنا أو قبيحا .

قيل له : ان ما ينتفى عند فعله ، يجب انتفاؤه على كل وجه ، وكان لا يصح أن لا ينتفى . فيجب أن يلحق ذلك بالصفات التى تجب عن الأفعال لا محالة فى أنه لا يكون بالفاعل ؛ ونحن نفرد لذلك القول بابا ، ونستوفى الكلام فيه .

فان قيل : كيف ذهبتم عما يقوله المخالف من أن الفعل يكون بالقادر منا كسبا ، وأن هذه الصفة هى التى يحصل عليها ثانيا دون الحدث وسائر أوصافه .

قيل له : انما ذهبنا عن ذلك ، لأنا نتكلم فى الوجوه المعقولة للفعل . اذ الكلام فيما يحصل عليه الفعل بالقادر ، وما لا يحصل ، وما تتعلق القدرة بالفعل عليه وما لا تتعلق ، فرع على كون ذلك الوجه معقولا ، فلا وجه للكلام فيه ، اذا لم تعقل الصفة أصلا . وسنبين القول فى الكسب وأنه لا يعقل . وأن ما تذكرونه فى حده لا يفيد أمرا يرجع الى الفاعل ، فى فصل مفرد من بعد .

فأما صفات الأجناس ، فقد دللنا من قبل على أنها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه ، وتقصّينا القول فيه . وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن قال : لو جاز أن يقدر القادر على الشىء على غير جهة الاحداث ، لصح أن يقدر على ما يستحيل حدوثه . وقد علمنا أن ما استحال حدوثه ، يستحيل كونه قادرا عليه ؛ وما صح حدوثه ، يصح كونه قادرا عليه ؛ / وما استحال حدوثه من جهة قادر مخصوص ، يستحيل كونه قادرا عليه ، وان صح من غيره أن يقدر عليه ؛ وما بقى من الأفعال ، يستحيل كونه مقدورا فى حال بقائه من حيث استحال حدوثه . وذلك يبين أن القادر انما يقدر على الشىء من جهة الاحداث . وهذا كما نقول : ان ما استحال عليه التحيّز فى حال الوجود ، استحال حلول العـرض فيه ؛ وما صح أن يتحيز فى حال الوجود ، يصح حلول العرض فيه ؛ فيجب أن يكون المقتضى لحلول العرض فيه ، هو كونه متحيّزا . وكذلك يجب أن

يكون القادر انما يقدر على الصفة التى متى صحت على الفعل ، صح كونه مقدورا ؛ ومتى استحالت ، استحال كونه مقدورا ، وهى الحدوث .

قال ، رحمه الله : ومتى جوّز خلاف ذلك ، لم يصح العلم بأن الواحد منا لا يقدر على الأجسام ، وان استحال منه ايجادها . ولا يصح العلم بأن القديم تستحيل القدرة عليه ، ولا ما تقضّى وقته مما لا يبقى ، أو من مقدوراتنا . كما لمّا صح كون العالم عالما بما يستحيل حدوثه ، وبما يصح ذلك فيه ، جاز أن يعلم القديم والباقى .

يوضح ذلك أن الفعل لما كان ، لكونه قبيحا ، يصح أن يستحق الذم به ، وبزوال ذلك لا يصحّ ؛ علم أن استحقاق الذم به تابع للصفة التى بالمقدور على الصفة التى متى حصل عليها تعلقت به ، ومتى لم يصح حصوله عليها لم تتعلق به ؛ وهى الحدوث .

فان قيل : ان الذى ذكرتم انما وجب لأن القدرة تتعلق بصفة لا تحصل الا للأمور الحادثة ، فلا تدل على أنها تتعلق بالشىء على وجه الحدوث .

قيل له : ان الكلام فى ذلك هو على / المعقول من أحوال الفعل ، ولا يعقل له الا الحدوث دون صفة لا ينفك الحادث منها يتعلق بالقدرة عليها . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : ان الذى يستحق لصفة لا ينفك القبيح منها لا للقبح ؛ وأن المتحرك يكون متحركا لمعنى لا تنفك الحركة منه . وفى هذا ابطال الأصول التى عليها ينبى الكلام .

فان قال : انى أشير الى معقول ، وهو كونه كسبا .

قيل له : ان الصفة لا تحصل معقولة بالعبارة ؛ واذا لم يتضمن ما ذكرته صفة للفعل ، فقولك ساقط ؛ ولو ثبت ما ذكرته من أن كونه كسبا معقول،

لوجب أن يكون حكما زائدا على الحدوث . وما هذه حاله ، يتعلق بالفاعل من حيث كان مريدا أو عالما ، كما ذكرناه فى كون الفعل حسنا أو قبيحا وأمرا وجبرا . ولذلك يستحيل كونه تعالى قادرا الا على احداث الفعل ، ولو كان كونه كسبا تتعلق به القدرة ، لوجب تساوى أحوال القادرين فيه ، كما يجب تساويهم فى الوجه الذى يعلم المعلوم عليه .

وبعد ، فان الفعل لا يجوز أن يحصل عند حدوثه على صفة الا وقد يجوز على بعض الوجوه حصول احداهما دون الأخرى فى موصوف مّا ، والا أدى الى أن لا يكون لنا طريق نعلم به كونهما صفتين ، والى أن تكون كل واحدة منهما موجبة للأخرى ، والى تجويز مثل ذلك فى سائر الصفات والمعنى مع ما فيه من التجاهل . فاذا صح ذلك ، فيجب ان كان لهـذا المحدث صفة تتناولها القدرة ، أن نجوّز أن يحدث ولا يحصل على تلك الصفة ، وأن يحصل عليها وان لم يحدث . ولو كان كذلك لم يخل ، اذا صح حدوثه ، من أن يقدر القادر على احداثه أو لا يقدر عليه . فاذا وجب كونه قادرا عليه ، لما قدمناه من وجوب تعلق المحدَث بالمحدِث ، فيجب أن يكون قادرا على احداثه فقط ، ويجب فيما حصلت له تلك الصفة وان لم يصح الحدوث عليه / أن يكون مقدورا ، وفى هذا التباس حال القادر بحال العاجز ومن ليس بقادر ، لأنا انما نفرق بينهما بصحة الحدوث من أحدهما وبقدرة من الآخر . فلو جاز كونه قادرا على ما يستحيل أن يحدثه ، لم يكن بينه وبين العاجز فصل ألبتة .

فان قيل . أليس ما يستحيل حدوثه ، يستحيل أن يراد ، وانما يصح أن يريد المريد ما يصح حدوثه ، ولم يوجب أن لا تتعلق الارادة بشىء ، الا على وجه الحدوث ، فهلا قلتم بمثله فى القدرة ؟

قيل له : ان ذلك يؤيد ما قلناه ، لأنه انما وجب فى الارادة من حيث لا يجوز أن يريد الشىء لا على طريقة الحدوث ، فاما أن يريد احداثه ، أو احداثه على وجه ؛ ولذلك استحال منه أن يريد ما يستحيل حدوثه ؛ وكذلك القول فى القدرة . لكنا قد علمنا بما قدمناه ، أنه لا يقدر على احداث الشىء على وجه ، لأن الوجوه الزائدة على الحدوث اذا كانت بالفاعل فانما تحصل به من حيث كان مريدا أو عالما أو كارها ، على ما نبينه. ولا يجوز كونه بالفاعل ، من حيث كان بهذه الصفات ، وهو مع ذلك به من حيث كان قادرا . لأن الموصوف لا يحصل على صفة واحدة ، لكون الفاعل على حالين ؛ بل لابد من أن يؤثر كل حال يحصل عليه فى حكم آخر ، غير الذى تؤثر فيه الحالة الأخرى . كما نقوله من أن كونه عالما ، يؤثر فى كون الفعل محكما ، وكونه قادرا ، يؤثر فى احداثه . وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، عن ذلك : بأن المريد قد يصح أن يريد ما يعتقد حدوثه ، ويستحيل أن يريد ما يعتقد أنه لا يحدث . فيجب أن يكون كونه مريدا تابعا للاعتقاد ، وأن يدل ذلك على أن القدرة تتعلق بالشىء على وجه الحدوث لما لم يتعلق بالاعتقاد ، لأنه قد يقدر / الساهى والنائم . وقد ذكرنا من قبل ، أن ما نعتقده حادثا نحو البقاء وغيره ، فالارادة لا تتعلق به ؛ بل تكون ارادة لا مراد لها ؛ فاذن لابد من القول بأنه لا يصح أن نريد الشىء الذى يستحيل حدوثه . فأما ما صح حدوثه ، فيصح أن نريده متى حصل معتقدا ، وانما يفارق كونه مريدا لكونه قادرا فى أنه يتعلق بالاعتقاد، فكونه قادرا لا يتعلق به . فأما التمنى فمخالف لذلك ، لأنه قد يتمنى ما لا يصح حدوثه . فأما الاعتراض على ما قلناه : بأنا نقدر على الشىء اذا

كان عرضا ، ولا نقدر على كل عرض ؛ ونقدر على الشىء اذا كان قبيحا كالجهل وغيره ، ولا نقدر عليه من حيث كان قبيحا ؛ الى ما شاكل ذلك ؛ فبعيد . لأن كونه عرضا ، لا يدخل تحت المقدور أصلا ، ولأنا قد نقدر على بعض الأعراض ، ويستحيل أن نقدر على بعضها ، ولأن فى القادرين من يقدر على ما ليس بعرض أصلا . وليس كذلك حال الحدوث ، لأن صحة الحدوث تتبعه صحة كون القادر قادرا عليه ، فاستحالته تحيــل ذلك ، ويستمر ذلك فى جميع القادرين . وقد يقــدر على ما يستحيل أن يقــع الا قبيحا ، وعلى ما يصح خلافه ، فلا يجب أن يقدر القادر على الشىء ، من حيث كان قبيحا .

وبعد ، فان ما يوجب كونه قادرا عليه ، من حيث كان قبيحا أو حسنا ؛ يوجب فيه أن يكون قادرا عليه ، من حيث كان محدثا ؛ وان كان فى القبائح ما لا يجوز تناول القدرة له ، من حيث كان قبيحا عند وجوده . وما قدمناه من قبل من أنه لا يجوز أن يقدر عليه ، من حيث كان سوادا ، يدل على أنه لا يجوز ان يقدر عليه ، من حيث كان عرضا ، ومن حيث كان موجبا الحكم للمحل أو الجملة ، أو متعلقا بالغير . /

واعلم أنه لا يمتنع أن تحصل للفعل صفة عند حدوثه ، بل يجب ذلك فيه ؛ لأنه لا جنس الا ويحصل له عند الوجود صفة يتبيّن بها من غيره . واذا صح ذلك ، لم يجز أن يقال فى ذلك : انه بالفاعل ، وان وجب حصول الفعل عليه عند حدوثه . وهذا كما يقال : ان العلم ينتفى عند وجود الموت لا لأن الموت علة فيه ؛ بل لأنه ينفى ما يحتاج اليه العلم من الحياة . وكذلك عند وجود الفعل ، يحصل الشرط الذى معه يصح أن يحصل متعلقا بغيره ،

أو موجبا الأحكام الذى من شأنه أن يوجبها . ومثال ذلك أن المدرِك يدرك عند وجود المدرَك لكونه حيا ، لا لوجوده ، وان كان وجوده شرطا فى ذلك . وقد يستدل على ذلك بأن يقال : قد بينا أن الفعل يحصل بفاعله على بعض الصفات ، والا بطل كونه متعلقا به . فاذا ثبت أنه لم يحصل بفاعله على الصفات الراجعة الى جنسه ، ولا فى الصفات التى يجب كونه عليها ولا تتعلق باختياره ؛ فيجب أن يكون بالفاعل من حيث كان محدثا فقط ، لأن ما يتبع الحدوث قد بينا أنه لا يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرا ، وتبين أن الكسب لا حقيقة له ، فيقال : انه يحصل عليه بالقادر . وهذه الطريقة بينة ، ومتى سئل عليها عن بعض ما ذكرناه ، فالجواب ما تقدم .

فصـــــل

فى أن إعدام الشىء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدرة وما يتصل بذلك .

أحد ما يدل على ذلك ، أن الصفة انما يقال ان الفعل يحصل عليها بالفاعل ، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها . لأن تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به ، كتعليل الصفة بالمعنى ، والعلة فى أنه فرع على كونها معقولة . وليس المعدوم ، بكونه معدوما ، حالة ؛ حتى يقال : انها بالفاعل . / وانما صح فى الحدوث أن يقال : انه بالفاعل لمّا عقل له حال ؛ ولو لم يعقل ذلك له ، لم يصح أن يقال : انه بالفاعل . د

فان قيل : فكيف يصح ما ذكرتموه ، وقد علم أن العدم يضاد الوجود ، كما يضاد كونه عالما كونه جاهلا ، وكونه مريدا كونه كارها .

قيل له : انه لا يكفى فى تضاد الصفتين ، تصور تضاد العبارة عنهما ، فلا يجب من حيث يناقض ويضاد ، وصف الشىء بالوجود والعدم . كما أنه يتضاد وصف الحى بأنه عالم بالشىء جاهل به ، أن يحكم بأن هناك حالين تتضادان . لأنه كما يستحيل كون الموصوف على الصفة وضدها ، فكذلك يستحيل كونه موصوفا بصفة وأن لا يكون موصوفا بها . فوصفنا له بأنه معدوم يفيد أنه ليس بموجود ، فلذلك يستحيل وصف الشىء بالوجود والعدم جميعا . ومما يبين ما قلناه ، أنا نعلم ، باضطرار ، أن الشىء لا يخلو من وجود أو عدم ؛ ولو كان له ، بكونه معدوما ، حال ،

لم تجب أن تعلم باضطرار . لأن استحالة خلو الموصوف من حالين ضدين الى ثالث ، لا يعلم الا بالتأمل . وانما يعلم ، باضطرار ، أن الجوهرين لا يخلوان من كونهما مجتمعين أو مفترقين ، لأنهما ، مع الوجود ، يعلم من حالهما أن أحدهما اذا لم يكن مجاورا للآخر فلابد من كونه مفارقا له . فمتى علمنا أنه اما أن يكون مجاورا له أو غير مجاور ، فقد علمنا أنه لا يخلو من كونه مجاورا له أو مفارقا . فصار هذا العلم يستند الى ما قلناه من العلم باستحالة كونه على صفة ، وأن لا يكون عليها . ويبين ما قلناه ، أن اثبات حال الشيء بكونه معدوما لا دليل عليه ، ولا يعرف باضطرار ، فلا يجوز القول به . وقد علم أن عدم الشيء لا يعلم الا بدليل ، لأنه لا يدرك عليه ولا يتبع الادراك ، ولا دليل يقتضى عدمه الا باستحالة ما يصح عليه وهو موجود ، أو انتفاء ما يصح عليه فى حال وجوده من الأحكام . وذلك ليس بأن يدل على حال تجدد له ، بأولى من أن يدل على زوال الحال التى كانت تصح عليها لأجلها الأحكام . لأن الصفة اذا صحت / لأجلها الأحكام ، فبزوالها تستحيل ؛ كما أن بزوال كونه قادرا ، يستحيل الفعل . وليس لأحد أن يقول : أليس قد صح كون المعدوم مقدورا ، وهذا الحكم قد اختص حال العدم ، فيجب أن يكون له بكونه معدوما حال" . وذلك لأن قولنا : انه مقدور ، انما يفيد أن القادر عليه يصح أن يوجده ، ويحصل له هذا الحكم ؛ وذلك لا يدل على أن له حالا قد اختص بها ، تضاد الوجود ؛ لأن صحة حصول الصفة ، لا يقتضى ثبوت ما يضادها . فاذا صح ذلك ، فارق ما نقوله من أن احتمال الجوهر للعرض فى حال وجوده يقتضى أن له بالوجود حالا ؛ وكذلك وقوع الفعل منه على بعض الوجوه يقتضى أن له ،

بكونه مريدا كارها ، حالا ؛ وكذلك القول فى كونه عالما وجاهلا . فأما كونه عاجزا ، فالأقرب على هذه الطريقة أن لا ينبىء عن حال ، لأنه لا يستفاد به الا خروجه عما كان عليه عند كونه قادرا . وقد بينا القول فى ذلك ، من قبل . وكيف يجوز أن تثبت له بكونه معدوما حال" ، وقد علم أن حصول هذه الحال وأن لا تحصل سواء فى الحكم . ولو جاز ذلك ، لجاز اثبات معنى يكون حصوله فى المحل ، وأن لا يحصل ، سواء فى الأحكام . واذا ثبت أنه لا حال له بكونه معدوما ، فالقول بأنه حصل عليها من جهة القادر لا يصح .

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك ، بأنه لو قدر على اعدام الشىء لما صح منه اعدام ما لا يصح منه ايجاده من مقدورات الله سبحانه ومقدور الغير . لأن كل ذات تناولتها القدرة على بعض الوجوه ، فيجب أن تتناولها على سائر الوجوه التى تحصل عليها بالفاعل . وهذا يؤدى الى أن يقدر على ايجاد مقدور غيره ، كما قدر على اعدامه . وهذا يوجب كونه فعلا من فاعلين ، ومقدورا لقادرين . ويوجب أن يصح منّا ايجاد الحياة وغيرها ، كما صح منا اعدامها .

دليل آخر : واستدل ، رحمه الله ، أيضا على ذلك بأنه لو قدر على اعدام الشىء لحل الاعدام محلّ الايجاد ، فى / تناول القدرة له على الوجه الذى يتناوله . وكان يستحيل أن يقدر بالقدرة الواحدة ، فى الوقت الواحد فى المحل الواحد ، الا على اعدام جزء واحد ؛ كما يستحيل أن يقدر على هذه الوجوه الا على ايجاد جزء واحد . وكان يجب أن يكون الجحر الذى سكنه أقدر القادرين ، بأن فعل فى كل جزء منه ألف سكون ، أن لا يصح

من القادر ابطال سكونه الا بأن يكون فيه مثل قدر المسكن . وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على أن القدرة انما تعلقت بايجاد الضد الذى انتفى به السكون . وقد يثبت أن الجزء الواحد ينفى الأجزاء الكثيرة من ضده اذا وجدت فى محله ، ويكون الباقى بالانتفاء أولى من الحادث بأن يمنع وجوده ، فيصح على هذه الطريقة القول : بأن الضعيف يبطل ما فعله القوى من السكون الكثير ؛ ولا يصح ، لو تعلقت القدرة باعدام الشىء ، ذلك . فليس لأحد أن يعترض به ، ويظن أنه يسوغ له فى هذا القول ما ساغ لنا فى منافاة الشىء بضده .

دليل آخر : واستدل ، رحمه الله ، على ذلك أيضا بأنه كان يجب فى كل شىء عدم بعد الوجود ، أن يكون بالفاعل ؛ كما أن الوجود لما صح كونه بالقادر ، فكل ما وجد عن عدم كان بالفاعل . وهذا يؤدى الى أن يكون عدم ما لا يبقى فى الثانى ، بالفاعل . وكونه فى الفاعل ، مع وجود عدمه ، يتناقض . لأن ما يحصل بالفاعل يجوز أن يحصل عليه ، وأن لا يحصل ، بحسب اختياره وبحسب وجود القدرة . وليس له أن يقول : انما يكون عدم الشىء بالفاعل ، متى جاز أن يعدم وأن يبقى موجودا ؛ فأما ما يجب عدمه ، فلا يجب ذلك فيه ؛ كما أن ما وجب وجوده ، كالقديم تعالى ، لا يصح أن يقال : انه بالفاعل . وذلك أن كل ما لوجوده أول ، فهو بالفاعل وان وجب وجوده ، كالمسببات التى يجب وجودها عند وجود أسبابها . وكذلك يجب ، فى كل ما لعدمه أول ، أن يكون بالفاعل وان وجب عدمه . / وليس له أن يقول : ان المسبب كان يصح أن لا يوجد سببه ، فلذلك صح القول : انه بالفاعل ، وذلك لا يتأتى فى عدم ما لا يبقى ، فالقول : بأنه

بالفاعل ، محال . وذلك لأنما لا يبقى قد كان يجوز أن لا يتجدد عدمه فى الثانى ، بأن لا يحدث من القادر عليه فى الأول ؛ كما يصح فى المسبب أن لا يحدث سببه ؛ فحالهما سواء فى ذلك . فلو صحت القدرة على اعدام الشىء ، لوجب فى كل ما لعدمه أول" أن يتعلق بالقادر ، كما يجب ذلك فى كل ما لوجوده أول ، على مابيناه . وفساد ذلك يوجب أن عدم الشىء لا يكون بالفاعل .

دليل آخر : ومما يدل على ذلك أن القدرة لو صح تعلقها باعدام الشىء ، لأدى الى جواز خلو الجوهر من الأكوان بأن يعدمها القادر منا أو القديم تعالى لكونه قادرا على اعدامها . وقد دللنا على استحالة خلوه منها ؛ فما أدى الى جوازه ، وجب فساده . وليس للدلالة الدالة على استحالة خلوه من الأكوان تعلق بأن القدرة لا يجوز تعلقها بالشىء الا على وجه الحدوث ، فيقال : انكم قد دللتم على ذلك بما لا يعلم الا بعد العلم به . وليس لأحد أن يقول : لو خلت من الأكوان ، لوجب عدمها ؛ وذلك لأن الجواهر لا تحتاج فى وجودها الى الكون ، وانما تصير فى بعض الجهات بالكون ، فلا يصح ما قاله .

فان قال : اذا أعدم القادر الكون الذى حصل به فى بعض الجهات عنه ولم يوجد فيه ما يصير به فى جهة أخرى ، وجب عدمه وان كان لا يحتاج فى وجوده الى الكون .

قيل له : ان عدمه ، لو وجب ، لم يجب الا بعدم الكون ، لأنه المتجدد دون غيره . ولو وجب ذلك ، لوجب عدمه لعدمه ، حصل فيه ما يوجب كونه فى مكان آخر من الأكوان أو لم يحصل ؛ لأن كل شىء وجب أن يعدم عند عدم غيره فى بعض الأوقات ، وجب ذلك فى سائر الأوقات .

فان قيل : أليس لو عدم الحياة لم يجب عدم العلم اذا وجد ما يخلفها / من الحياة ؟ فكذلك لا يجب بعدم الكون عدم الجواهر ، الا اذا لم يوجد ما يخلفه . قيل له : ان مثل الشيء قد يخلفه ، فأما ضده فانه لا يجوز أن يخلفه الا اذا ساوى فى أنه يوجب من الأحكام ما يوجبه هو ، نحو ما نقوله فى المجاورات المتضادة : ان بعضها سد مسد بعض فى أن المحل يصير بها كالشيء الواحد . وذلك لا يتأتى فى الأكوان المتضادة ، فوجب بهذه الجملة صحة ما قدمناه .

وبعد ، فكان يجب ، ان وجب عدمه بعدم الكون ، أن يصح منا اعدام الجوهر . وفى تعذر ذلك دلالة على فساد هذا القول ، على كل حال . ومما يؤيد ذلك أنه كان يجب أن يصح أن تنتفى الألوان عن الجوهر بعد وجودها فيه من غير ضد بأن يعدمها تعالى عنه . وفى علمنا [1] ، بأن السواد لا ينتفى عن المحل على طريقة واحدة الا بضد يطرأ عليه ، دلالة على أن اعدامه من غير وجود ضد ، يستحيل . وكان يجب أن يصح انتفاء الحياة ، والأحوال سليمة ؛ وكذلك سائر الأعراض . وبطلان ذلك ، يبين صحة ما قلناه .

فان سأل فى الكلام الأول ، فقال : ان الواحد منكم لا يقدر على اعدام الشيء الا بايجاد ضده ؛ فلذلك لم يصح أن يخلى الجوهر من الأكوان .

قيل له : فكان يجب أن يصح ذلك من القديم تعالى ، وقد بينا أن ذلك مستحيل من كل قادر .

وبعد ، فان من قال : انا نعدم الشيء بأن نوجد ضده ، فقد خالف

---

(١) فى الأصل : عملنا .

فى عبارة ، لأنه أضافه الى القادر ، من حيث يحصل عدمه عند وجود مقدوره . ويفارق ذلك المسبب ، لأن ذلك قد يصح أن لا يوجد عند وجود السبب ، على بعض الوجوه .

دليل آخر : ومما يدل على ذلك ، أن كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه ، صح أن تتناولها قدَر القادر منا ، وانما يقع الاختصاص فى أجناس المقدور . فكان يجب ، لوصح أن يقدر قادر ما على اعدام الشىء ، أن نقدر نحن أيضا عليه . فكان يجب أن يصح أيضا منا اعدام الشىء بلا واسطة ، كما يصح منا ايجاده بلا واسطة . / وفى فساد ذلك ، دلالة على ابطال هذا القول .

وليس لأحد أن يقول : انما نقدر علي اعدام الشىء بسبب ، وان قدر تعالى على اعدامه ابتداء ؛ كما نقدر على الصوت بسبب ، وان قدر تعالى على ايجاده ابتداء .

وذلك أن السبب هو الذى بوجوده يوجد غيره ، ويصح مع وجوده المنع من مسببه . ووجود الضد ليس له هذا الحكم مع الضد الذى ينعدم به ، فكيف يقال : انه سبب فى عدمه ؟ ولو كان سببا فى عدم ما يضاده ، لوجب أن يكون عدمه بحسبه . فكان لا يصح أن تنتفى بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما تضاده . وكيف يصح أن يقال : ان الواحد منا يقدر على اعدام الشىء ، ويستحيل فى شىء من الأجناس أن تعدمه ابتداء . وانما صح القول : بأنه قادر على ايجاد الأشياء ، لمّا صح فى بعض الأجناس أن نوجده ابتداءً ، فبنينا عليه ما يوجد بالسبب . ولو كان كل موجود يجب وجوده منا عند اعدام فعل ، لم يصح القول بأنا نقدر على ايجاده . فكذلك يجب

أن لا يصح ذلك فى اعدام الأشياء ، اذا تعذر منا اعدامها الا بوجود ما نوجده من الضد . فلا فرق بين من قال : ان اعدام الشيء بنا ، و ن كان تابعا لما نوجده من ضده ؛ وبين من قال :ان كون المتحرك متحركا بنا ، وان كان يجب عند وجود الحركة . وكذلك القول فى سائر معلول العلل . وفساد ذلك واضح .

دليل آخر : ومما يدل على ذلك ، أنه كان يجب أن تتعلق القدرة بايجاد جزء من الجنس الواحد فى الوقت الواحد فى المحل الواحد ، وتتعلق باعدام جزء أو أجزاء . لأن القدرة اذا تعلقت على الوجهين بالمقدور ، لم يصح أن تتعلق باعدام نفس ما تعلقت بايجاده ، لاستحالة ذلك فى الشيء الواحد فى وقت واحد . وهذا يؤدى الى أن تتعدى فى التعلق الى ما لا نهاية له ، لأن من حقها أن تتعلق بالواحد على الوجه الذى تتعلق به فقط ، أو تتعلق بما لا نهاية له . ويُستدل على فساد ذلك من بعد ؛ فيجب القضاء بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الاعدام . /

دليل آخر : ومما يدل على ذلك ، أنها لو تعلقت باعدام الشيء وبايجاده لكانت قد تعلقت بكون الشيء على صفتين ضدين . وذلك يستحيل فى المعانى المتعلقة بغيرها ، من علم وارادة وغيرهما . وانما يتعلق ضرب من الاعتقـادات بصفة الشيء ، وضرب آخر بضدها ، فأما المعنى الواحد ، فيستحيل ذلك فيها . ولا يمكن أن يقال فى القُدَر : ان فيها ما يتعلق بالاعدام ، وفيها ما يتعلق بالايجاد فقط . لأن هذا القول يؤدى الى أن لا يمتنع فى القوىّ القادر ، أن لا يصح منه احداث شيء من الأفعال بأن تكون قدرة ، وان كبرت ، متعلقة بالاعدام . وهذا يوجب التباس حاله

بحال العاجز ، أو أن يصح منه اعدام الأشياء الباقية من غير ضد . وفساد ذلك جلىّ .

فاذا صح ذلك ، لم يبق الا أن يقال : ان القدرة لو تعلقت بالاعدام لكانت هى التى تتعلق بالايجاد ، وهذا يؤدى الى كونها متعلقة بالشىء على صفتين ضدين . فهذا محال ، على ما بيناه .

وليس لأحد أن يقول : اذا جاز تعلقها بالضدين ،ويفارق حالـها فى ذلك حال سائر المعانى ، فهلا جاز تعلقها بالشىء على صفتين ضدين ؟

وذلك ، لأنها وان تعلقت بالضدين ، فانما تعلقت بهما على وجه واحد ، وهو وجه الحدوث ، وان كانا لا يتضادان فى أنفسهما . وهذا كتعلق الشهوة بالضدين ، وان استحال تعلقها بالشىء على حالين ضدين .

وقد اختصرنا هذه الدلالة لئلا يطول به الكتاب . وما أوردناه منها كاف فى أن القدرة لا تتعلق باعدام الشىء على وجه .

فصـــــل

فى إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب ، وما يتصل بذلك

الأصل فى هذا الباب ، أن شيوخنا ، رحمهم الله ، ألزموا جهماً ومن تبعه عند قوله : ان تصرف العبد من فعل الله وخلقه ، وان العبد محل له ، ولا تعلق له به من جهة الفعلية ؛ أن لا يحسن فى الشاهد أمر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ، ولا يستحق ثواب كذلك ولا عقاب ، وأن لا يكون تصرف زيد بأن يتعلق بقصده ودواعيه أولى من تصرف عمرو ، / وأن لا يحل عجزه بحدوثه ولا جهله بوقوعه محكما . وبينوا بطلان قوله : ان ذلك يحسن بالسمع ، وأروه أن مع التمسك بهذا الأصل لا يمكن معرفة السمع أصلا ، ولا معرفة محدث العالم وصفاته . وبينوا أن تعليق ذلك بالسمع يوجب أنه كالشرعيات فى أنه يجب أن يجهله من يجهل النبوات ، ويعرفه من يعرفها . والحال بخلاف ذلك . لأن من كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبحات ، وحسن كثير من المحسنات . ولولا ذلك لم يصح ورود الخاطر والدواعى على المكلف على وجه يخاف من ترك النظر . وألزموه على هذا القول ، أن يجوز حسن كل ما يثبت قبحه ، لورود السمع به ؛ حتى يجوز أن فى بعض الأنبياء من كان يأمر بعبادة غير الله ، والقول بثالث ثلاثة ، وسائر أنواع الكفر ، ويأمر بالكذب ، ويعد على جميع ذلك بالثواب ، ويتوعد على الواجبات بالعقاب ، الى سائر الأمور الشنيعة . وألزموه أن لا ينفصل حال الاختيار من حال الاضطرار ألبتة ، من حيث اعتقد بأنه لا صنع للعبد على وجه .

فلما رأى ضرار ومن تبعه لزوم هذا الكلام له ، عدلوا الى أن قالوا : ان العبد يكسب أفعاله ، وان كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من جهته . ومنهم من قال : ان العبد يفعل ، ومنهم من أبى ذلك . وغرض الكل متفق فى أن حدوث الفعل بالله سبحانه ، وأن العبد يكتسب ولا يحدث . وزعموا أن العبد يحسن أمره ونهيه وذمه ومدحه ، من حيث كان مكتسبا ؛ ويتعلق به ما ذكرناه من الأحكام ، من هذا الوجه . واعتصموا بهذه اللفظة عن جميع ما ألزمناه جهما ، ظنا منهم أن ذلك يعصمهم من لزومه ، وجميعه لازم لهم . لأنهم ، وان تعلقوا بذكر الكسب ، فانهم ينسبون الفعل الى أن الله تعالى أحدثه وأوجده ، وبه كان على سائر صفاته .فبينوا لهم أنه لا سبيل الى اثبات العبد قادرا عليه ولا عالما ، ولا يمكن القول : بأنه بحسب / دواعيه واختياره ، ولا يمكن اثبات المحدث وصفاته . فقالوا : انا كما تقول : بأن الله سبحانه يحدث الفعل ويخترعه ويخلقه ، تقول بأن العبد يكتسبه ، فالكلام عنى زائل .

فقيل لهم : لو ثبت للكسب حقيقة ترجع الى الجملة ، لم يصح ما تعلقتم به . فكيف ، ولا حقيقة له ؟ وبينوا لهم القول فى هذين الفصلين : أحدهما أنه لا حقيقة للكسب ترجع الى المأمور المنهى . والثانى ، أنه لو ثبت له حقيقة ، لما صح ما قالوه فيه .

ونحن نبين كلا الأمرين ، ونذكر ما يمكن ذكره فى حد الكسب ، ونأتى على فساده .

اعلموا أن تعليل الصفة واضافتها الى من حصلت به ومن جهته ، فرع على كونها معقولة . لأنه لا يجوز أن يقال : لماذا كان العالم عالما ؟ للعلم ،

أم لذاته ؟ ولأية علة كان المحدث محدثا ؛ الا وقد عقل حال العالم ، وما يفيد هذه الصفة وحال المحدث ؟ والا كان الكلام لغوا . فيجب أن يعقل معنى الكسب ، ثم يقال : انه كذلك بالعبد ؛ كما يعقل معنى الاختراع والاحداث والخلق ، ثم يصح أن يقال : انه كان كذلك بالله تعالى .

ومن أصول هذا الباب : أن السبب الملجىء الى ذكر الكسب ، اذا كان ما قالوه من أن الأحكام الراجعة الى العبد متعلقة به لأجله من أمر ونهى وذم ومدح الى غير ذلك مما ذكرناه ، فيجب أن يكون حده ينتظم ما يرجع الى الجملة المأمورة المنهية ليصح تعليق هـذه الأحكام به ، والا لم يكن وجوده الا كعدمه . وكان تعلقهم به ، كتعلق الجهمى بأن العبد محل للفعل ، كما أنه محل للارادة . ومن أصوله أنه يجب أن يفسر الكسب بأمر يرجع الى الفعل ، واثبات صفة له زائدة على ما يحصل له لو لم يكن كسبا وكان خلقا مجردا ولا يرجع فيه الى محله أو مقارنة غيره له . لأن كل ذلك لا يفيد فيه ما يصح تعلق الأحكام به .

ومن أصوله : أنه يجب أن يثبت ما يستفاد بالكسب معقولا / لكل من / يعلم حسن الأمر والنهى والذم والمدح وغير ذلك من الأحكام ، اما على جملة أو على تفصيل . والا لم يمكن أن يصرف الأمر فى هذه الأحكام الى أنها تعلقت بالعبد لكونه مكتسبا .

ومن أصوله : أن تثبت على وجه يصح تناول القدرة والعلم له ، ليكون متعلقا بالقادر العالم .

وقد علم أن العبارات لا معتبر بها فى هذا الباب ، فلا يمكن أن يقال : ان تصرف العبد يفارق ما انفرد تعالى لخلقه من الأحكام التى ذكرناها من

حيث وصف العبد بأنه مكتسب . لأن الوصف والاسم لا يغير الحقائق ولا يكسب الفروق العقلية . فليس لهم أن يلتجئوا الى التعلق بذكر الكسب ، من غير أن يبينوا حقيقة يصح تعليق هذه الأحكام بها . ولأنهم ان يدعوا فى هذه اللفظة أن الكل يطلقها ، فيصح الاطباق عليها ، على ما قلناه . لأن اطباقهم على اطلاقها ان ثبت من غير قصد الى فائدة ، فلا قدح لهم فيه . لأن الأحكام لا تعلق بالألقاب . وان أفادوا بها معنى ، وعلقوا الأحكام بذلك المعنى ، فيجب أن يثبت اطلاقهم على معناها وفائدتها دون الاطلاق ؛ وهذا متعذر . لأن أهل الحق يفيدون بهذه اللفظة ، غير الذى يفيده القوم ؛ ولأن الاطباق فى الأمور العقلية لا متعلق به .

وهذه الأصول تسقط بسائر ما يحدون به الكسب ، ولو حذفنا ذكره يصح . لكنا نورد منه جملة لتكون أكشف للناظر فى ذلك . حده بعضهم بأنه الذى حله مع القدرة عليه ؛ وهذا فاسد . لأن الحلول يرجع الى المحل ، دون العبد الذى يتعلق به الذم والمدح . وقد بينا أن مالا يرجع الى الجملة لا يصح أن يحد به الكسب ، ولأن اثبات القدرة عليه لا يصح الا بعد ما عقل كونه كسبا . فيقال : ان القدرة تتناوله على هذا الوجه ؛ فكيف تدخل فى حده ؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، لو قيل لهم : على أى وجه تناولته القدرة ؛ لقالوا : من حيث / كان كسبا ؛ واذا قيل لهم : ما حقيقة الكسب ؟ قالوا : لأن حله ، مع القدرة عليه ؛ فيفسرون كل واحد منهما بصاحبه . ولأن اثباته قادرا ، لا سبيل اليه الا بعد أن عقل له وجه حصل عليه به ؛ ثم يمكن اثبات القدرة ، وأنها حالة فى بعضه ، وأنها فى محل الكسب ؛ فكل ذلك لا يصح لهم . ولأن الكسب لا يحل المكتسب ،

وانما يحل بعض أجزائه ؛ فقولهم : حله مع القدرة عليه ، باطل . ولأنه كان يجب أن لا يعرفه ، كسبا له ولا أنه يحسن أمره به ونهيه عنه وذمه ومدحه لأجله ، الا من عرف القدرة وحلولها فى محل الكسب . وهذا باطل ، لأن قبل معرفة ذلك ، نعرف ما ذكرناه من الأحكام ؛ ولأن ما يقع به الكسب والفعل لا يدخل تحت حده ، كما لا يدخل تحت حد الضرب ما يقع به من الآلة ، وكما أنه لا يذكر فى حد الكتابة ما يقع به من الآلات وما يجرى مجـــراها .

وهذه الوجوه تبطل قولهم ، فى الكسب ، انه الذى حدث فيه مع القدرة عليه ، أو أنه الذى يحرك به القادر عليه ، أو أنه يحرك به مع القدرة عليه وان كان ذكرهم الحركة لا يصح ،لأنه يوجب أن لا يكتسب غيرها .

فان قالوا : هو الذى يحرك به ؛ مع القدرة عليه ان كان حركة .

فهذا باطل ، لما قدمناه . ولأن ما يفيد هذه اللفظة يجب أن يستمر فى كل ما كان كسبا . والتحرك يختص ما كان منه حركة ، فلا يصح أن يحدثه . ويسقط بما قدمناه ، قولهم : انه الذى وجد فى محل قدرته . ويبطل أيضا ذلك ، بأنه يوجب كون سائر ما يوجد فى محل قدرته من لون وغيره ، كسبا له . وان أرادوا بأنه ما وجد فى محل القدرة عليه ، فسد بما قدمناه .

وبعد ، فان جميع ذلك لا يرجع الى الجملة على وجه يجوز أن يحسن لأجله / ذمه ومدحه وأمره ونهيه ؛ فتعلقهم به كتعلق الجهمى بأنه حسّن ذلك لأنه محل للفعل ، أو لأن الله تعالى خصه به ، أو يفيد فيه بهذه الأحكام .

وقول من حدّه ، بأنه الذى فعله بقدرة محدثه ، خطأ لأنه ان أراد

بقوله فعله ، أحدثه بقدرة ؛ فقد ترك قوله . وان أراد بقوله : فعله ، اكسبه ؛ فهو الذى طولب بتفسيره . ولأن قوله : بقدرة محدثة ، يقتضى أنه حصل على بعض الصفات بها ، وذلك لا يتم الا بعد بيان تلك الصفة ؛ ويبطل بأكثر الوجوه التى قدمناها أيضا .

وقول من حده : بأنه ما وقع بقدرة محدثة ، يبطل بما قدمناه ؛ لأنه لا تأثير للقدرة فى وقوعها ، فكيف يقال : انه بها وقع على مذهبهم ان أراد بقوله : وقع ، حدث ووجد ؟ وان أراد أنه اكسبه بقدرة محدثة ، فقد بينا أن ذلك رجوع منهم فى تفسير الكسب الى أمر لابد أن يفسر بالكسب ، ويبطل سائر ما قدمناه .

وقول من حده : بأنه ما وقع باختياره وارادته فى محل القدرة عليه ، يبطل بما بيناه من أنه لا سبيل لهم الى اثبات القدرة ولا الى أنها قدرة عليه ؛ ويبطل أيضا : بأن اختياره لا تأثير له فى وقوعه أكثر من الله سبحانه احدثه فى قلبه عند احداث الفعل .

وكل ذلك لا يرجع الى المأمور المنهى ، فلا يصح تعلقهم به . ويجب فى جميع ذلك أن يعلقوا ، الذم والمدح والأمر والنهى ، بمحل القدرة دون الجملة . ومتى ارتكبوا ذلك ، لزم عليه الجهالات التى ذكرناها فى باب الكلام .

وقول من حده : بأنه ما وقع باختياره فى محل القدرة عليه من غير أن يتعلق وجوده بأمر يحدث على مقداره ؛ / فلا يصح ، لما قدمناه من الوجوه كلها أو أكثرها . لانهم فى هذا الحد أيضا ، زادوا زيادة احترزوا بها عن المتولد ؛ وذلك لا يعصم من سائر وجوه الفساد . ولا يصح ، على قولهم :

ما احترزوا به ؛ لأن وجود الشيء بحسب غيره انما يصح اذا حصل سببا له . وعندهم أنه يحدث على جهة الابتداء من الله تعالى ، وان كان قد أجرى العادة فيه بأن يفعله عند غيره .

وقول من حده : بأنه ما يجتر به منفعة أو يدفع به مضرة ، لا يصح ، على قولهم . لأنه ليس بفعل له ، ولا له به تعلق ، فكيف يجتر به منفعة ؟ ويجب أن يكون تعالى يجترله به منفعة ؛ كما يفعل أحدنا ، ما ينفع غيره ، أو يدفع عنه المضرة به . ولأنه ان أراد أن يجتر باحداثه منفعة ، صح ، وترك قوله . وان أراد باكتسابه ،فهو الذى طولب به . ولا يصح أن يريد أنه يجتر بعينه منفعة ، لأن ذلك لا يصح فيه ، ولأنه قد يجتر المنفعة . أما بفعله فى غيره محل القدرة ، ويدفع به عنه المضرة ، فيجب أن يقولوا : انه كسبه ؛ وذلك ترك قولهم .

وقول من حده : بأنه ما يوجد على الوجه الذى توجد عليه قدرته وعجزه ؛ باطل . لأن ذلك يرجع الى المحل ، لأن وجوده فيه ، ولأنه لا يصح لهم اثبات القدرة ولا اضافتها اليه . لأنه يقال لهم : لم صارت قدرة له ؟ فلابد من أن يقولوا : لأنه يكتسبه بها ؛ وعن ذلك سئلوا . وذلك رجوع منهم فى تفسير كل واحد من الأمرين الى صاحبه ؛ ويوجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه من جهل القدرة والعجز .

وقول من حده بأنه ما وقع وهو مختار له وأنه وقع وهو غير مكره عليه أو وقع من غير جهل واكراه ؛ فاسد . لأن وقوعه وهو مختار لا يبين كسبه من كسب غيره ، لأن كل ذلك يقع وهو غير مريد له ؛ فان رجع الى أنه يقع منه وهو مختار له ، بطل بما قدمناه من الكشف عن الغرض بقولهم : /

وقع منه . لأنهم ان أرادوا الحدوث ، فقد تركوا قولهم ورجعوا الى ما نذهب اليه ؛ وان أرادوا به الكسب ، فهو الذى حاولوا تفسيره . ولأن ، على مذهبهم ، لا يصح أن يكون مختارا للفعل ؛ لأن ذلك انما يصح فى القادر على الشىء وضده ، فيختار الشىء على غيره . فأما اذا استحال أن يريد الا شيئا مخصوصا ، لم يصح كونه مختـارا . ولأن من قولهم : ان ما لا يريده ، لا يمكنه الانفكاك منه ، وقد فعل فيه القدرة الموجبة له . وكيف يقال : انه باختياره ؟ ولا يصح لهم القول : بأنه غير محمول عليه ولا مكره ؛ بل يلزمهم كونه مضطرا وممنوعا من غيره ، على ما نبينه من بعد . فكيف يصح لهم الاعتماد على ذلك فى تحديد الكسب ؟

وقول من حده بأنه ما يجب أن يفارق فى الحدوث القدرة فى محلها ؛ لا يصح ، لما قدمناه من أن اثباتهم القدرة على قولهم : لا يصح . ومن أنه كان يجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه ، من لا يعرف القدرة وأنها حالة فى محله . ولأنه قد يقارن فى الحدوث القدرة فى محلها اللون وغيره ، ولا يجب كونه كسبا . فان قال : ان ذلك يقارن ، ولا يجب ذلك فيه ، وليس كذلك الكسب . قيل له : انما يصح لك القول بأنه يجب أن يقارن القدرة متى جعلته واقعا بها ، ولا سبيل لك الى ذلك مع قولك . فان قلت ، أقول : انه مكتسب بها ؛ فعن تفسيره سئلت . فكيف يصح أن ترجع فى تفسيره اليه ؟ حتى اذا قيل لك : ما معنى الكسب ؟ قلت : ما يجب أن يقارن القدرة فى محله . واذا قيل لك : ما الذى يجب ذلك فيه ؟ قلت : ما يجب كونه كسبا بالقدرة . وهذا يؤدى الى أن لا يصح أن نعرف معنى الكسب أبدا .

فان قال قائل : اذا جاز أن يجعلوا حد المباشر ، ما يحل محل القدرة

عليه ابتداء ؛ فهلا صح لنا أن نحد الكسب بمثله ؟ واذا / صح ذكر محل القدرة عليه فى الفعل المباشر ، الذى يرجع الى الجملة ويحسن فيه ذمه ومدحه ؛ فهلا جاز لنا التعلق بمثله ؟

قيل له : ان الغرض بقولنا : انه مباشر ، ابانة فعل من فعل . لأنا لما علمنا أن العبد يفعل على وجهين : أحدهما ، بأن يبتدئه بالمقدرة فى محلها ؛ والآخر ، بأن يفعل مقدوره بواسطة يوجد بحسبها . واحتجنا الى أن نجد أحدهما بما يفارق به الآخر ، فحددنا المباشر بما ذكرناه ، لأنه به بان من المتولد ؛ وجعلنا كلا الفعلين متعلقا بالجملة من حيث كان فعلا ، وجعلناه حادثا من جهته . والأحكام التى تتعلق بالفعل ، انما تتعلق به من حيث كان محدثا له والمباشر كالمتولد فى ذلك . ولا يجب أن نذكر فى حد المباشر ذلك ، اذا كان المقصد به ابانة من فِعل من فـِعل ؛ كما لا يجب ذكر ذلك فى أجناس الأفعال .

وليس كذلك قولكم فى حد الكسب ، لأنه به يتعلق عندكم الأمر والنهى والذم والمدح ، فيجب أن يشتمل حده على ما يرجع الى الجملة . ولأن على قولنا ، يصح اثبات القدرة وكونها حالة فى محل الفعل ، وكون الفعل حادثا بها ؛ ولا يتم لكم ذلك . ولأن على قولنا ، يصح أن نعلم الأمر والنهى والذم والمدح قبل أن نعلم أن الفعل مباشر ، فنتوصل الى اثباته قادرا بقدرة وأن الفعل يوجد فى محلها ؛ ولا يصح ذلك لكم . فليس ما نقوله فى ذلك مما عبناه عليكم بسبيل .

فان قال : انكم تحدون الفعل بأنه الذى يقع عن قدرة قادر ؛ وهذا يوجب عليكم أن لا يعلمه فعلا متعلقا به مَن يجهل القدرة ؛ وهو الذى ألزمتموناه .

قيل له : انا نذكر قدرة القادر ، ونعنى به حال القادر ، ولا يعلمه فعلا من لا يعلم حال القادر وتعلقه به ؛ وعند علمه بذلك ، يعلم جنس الأمر والنهى والذم والمدح ؛ فذلك متفق ، غير متخلف ؛ وليس كذلك قولكم . لأنكم تذكرون فى حد الكسب القدرة ومحلها على / التحقيق ، لكن تحترزوا به من المتولد . وذلك يوجب أن من لا يعلم القــدرة ومحلها ، لا يعرف حسن الأمر والنهى والذم والمدح .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يقولوا فى الكلام : انه ليس بفعل للعبد ، لأنه متولد ، ويوجب أن يكون الله جل وعز هو الموصوف بالكذب وغير ذلك . فان هم قالوا : انه سبحانه أوجده فى محل القدرة ، فيجب كونه كسبا ؛ لزمهم فى كل متولد يحل القدرة ذلك . ويوجب ، من حيث حل فى محل القدرة ، كونه كسبا له ؛ ومن حيث وقع بحسب فعل آخر ، أن لا يكون كسبا له .

فان قيل : ألستم تثبتون الفاعل فاعلا ، بوقوع فعله بحسب قصده وارداته ودواعيه ، وتعلقون الذم والمدح به عند تعلقه به على هذا الوجه ، وان لم يوجب ذلك تعلقه بالجملة ؛ فهلا جوزتم لنا ، فى الكسب ، مثله ؟

قيل له : ان ما توصل به الى معرفة كون الفعل فعلا لفاعله ، ليس يجب أن يجعل حدا للفعل ؛ فلا يمتنع أن تثبته فعلا له ، من حيث كان يستحق الذم والمدح عليه ، ويقع بحسب قصده ودواعيه ؛ وان كان ما به يتوصل الى كونه فعلا له ، ما لا يرجع جميعه الى جملته . وقد بينا أن ما ذكروه فى الكسب لا يصح فيه ذلك ، لأنه من حيث كان كسبا لا يتعلق بجملة وانما يتعلق بالمحل . على أن الطريق : الذى به عرفنا الفعل فعلا

الجملة ، يرجع الى الجملة أيضا . لأن كونه قاصدا أو ظانا ، فيعتقد ، أو وقوع فعله بحسب هذه الأحوال لا تعلق له بالمحل . فالسؤال ساقط على كل حال .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يكون تعالى قادرا على الشيء من حيث كان كسبا . لأن الوجه الذى يتناول قدره بعض القادرين ، يجب أن يجوز أن يتناول قدره غيره من القادرين . كما أن الوجه الذى ، نعلم / المعلوم عليه ، وندرك المدرك ، ونريد عليه المراد أو نكرهه ، يصح أن يوصف القديم تعالى به . وكذلك يجب فى كونه مكتسبا . وذلك يبين أنه لا حقيقة للكسب ، اذ لو كان له حقيقة : لوجب كونه تعالى قادرا على احداث مقدوره عليه . ومتى التزموا ذلك ، تركوا قولهم . وألزمهم ان لا يأمنوا أن تكون الأفعال المكتسبة ، كما أن حدوثها يرجع الى الله تعالى ، فكذلك كونها كسبا ، فكما لا تكون لقدرة غيره تأثير فى حدوثها ، فكذلك فى كونها كسبا . وألزمهم ، على هذا القول ، أن تكون أفعاله كلها كسبا ، كما أنها حادثة من جهته . لأن بعضها لا يختص من ذلك بما ليس لسائرها ، لأنه لا يمكن أن نجعل ، لكونه كسبا ، تأثير فى المحل ، فيختص به العرض دون الجوهر . لأنا قد بينا أنه يجب أن يكون كالحدوث فى أنه يرجع الى القادر ، وما هذا حاله ، فالجوهر فيه كالعرض ، وما يوجد فى المحل بمنزلة ما يستحيل ذلك فيه . وتبين أنه ليس لهم أن يخصوا العبد ذلك دون القديم ، كما اختص تعالى باحداث كثير من الأجناس دون غيره . وذلك لأن الجهة التى يقع عليها المقدور لا يقع فيها اختصاص ، وان كان نفس المقدور وأجناسه يقع فيه اختصاص . ولذلك يجب أن يشترك

العالمون فى الجهات التى يعلم عليها المعلوم ، وان جاز اختصاص أحدهم بمعلوم دون الآخر . ولذلك اشترك زيد وعمرو فى جهة الكسب ، وان كان مقدور أحدهما غير مقدور الآخر . وعلى هذا الوجه ألزمهم ، رحمه الله ، القول بأن العبد لا يقدر على الشىء الا على وجه الحدوث ، كالقديم تعالى . لأن الجهة التى تتناولها قدرة القادرين ، لا يجوز أن تختلف ، كما لا يختلف ذلك فى الجهات التى يتناولها العلم والارادة والادراك . فاما أن يثبتوا العبد قادرا على احداث الفعل ، واما أن ينفوا كونه قادرا أصلا . فأما اثباته قادرا ، على غير الوجه الذى يصح أن يقدر عليه القديم تعالى ، فمحال .

وألزمهم ، رحمه الله ، القول بأن الذم والمدح / لا يستحقان الا على الكسب فقط . لأنه اذا صح استحقاقهما فى الشاهد لهذا الوجه ، ولم يصح صرفه الا أنهما استحقا الاحداث ، فيجب ذلك فى كل فاعل ؛ وأن يقال ، فى الفاعل الذى يستحيل عليه الكسب : انه لا يجوز أن يستحق الذم والمدح ؛ وذلك يوجب زوال المدح عن القديم تعالى فيما يفعله من الأفعال اذا كان الفاعل على صفة مخصوصة ، ويسوّى بين الفاعلين فيه .

واعلم ان وجه الكسب لو ثبت كونه معقولا وراجعا الى الفاعل دون المحل ، على ما يقولونه ، لم يصح تعليق الذم والمدح والأمر والنهى به ؛ الا اذا جوّزوا كونه كسبا ، من غير أن يحدثه تعالى ؛ وجوّزوا احداثه تعالى ، من غير أن يكون كسبا ؛ ثم يصير كسبا للعبد ، بأمر يتعلق به . فأما اذا استحال ذلك فيه ، على ما يذهبون اليه ، فتعليق الذم والمدح به محال . وذلك لأنه تعالى متى أحدثه وأحدث القدرة ، يستحيل أولا لكونه

كسبا له ، وان اجتهد العبد فيه .ومتى لم يحدثه ، أو لم يحدث القدرة فى العبد عليه ، يستحيل كونه كسبا له ، وان بذل المجهود ، فصار كونه كسبا من هذا الوجه بمنزلة ما يحمل عليه ويضطر اليه فى أنه لا يجوز أن يذم ويمدح عليه . ولا يصح لهم القول بأن العبد يكسب ما أحدثه تعالى بعد حال احداثه ، لأن الباقى يصح ذلك فيه : ولأن عندهم أن ما يصح فيه الاكتساب ، لا يبقى أصلا : ولو صح أن يبقى لكان لا يخلو ، اذا اكتسبه فى حال بقائه ، من أن يكتسبه بأن يوجد فيه القدرة عليه ، فيجب فى تلك الحال كونه مكتسبا له : وهذا كالأول فى أنه يوجب زوال الذم والمدح ، أو يوجد قدرته ؛ وقد يجوز أن يكتسبه ، ويجوز أن لا يكتسبه . وهـذا يوجب تقدم القدرة للكسب ، على ما نقول ؛ ويوجب كون الشىء كسبا فى حال بقائه ، دون حال حدوثه . وذلك يستحيل ، بل يوجب أن لا يمكن اثباته كسبا ؛ لأنه لا يحصل له فى حال بقائه فى جهة الوجود ، مالم يمكن له فى حال حدوثه . وعلى هذا الوجه ، ألزموا أن لا يكون الفعل بأن يكون كسبا لمقارنة القدرة له / فى الحدوث ، بأولى من القدرة لمقارنة الفعل لها فى الحدوث . ويلزمهم ، اذا جعلوا حقيقة الكسب حلوله فى المحل مع القدرة عليه ، أن لا تكون الحركة بأن يكون كسبا أولى من سائر الأعراض التى تحصل فى المحل مع القدرة . لأن جميع ذلك عندهم يحدث بحدوث القدرة ، ولا يمكنهم أن يفصلوا بينهما بأن الحركة تقع باختياره ؛ لأنه قد يختار ويريد بعض ما يحدث فى محل قدرته من الصحة والسلامة وزوال الألم بالاندمال . فيجب كون ذلك أجمع كسبا له ، ولأن نفس الاختيار كسب له .

ولا يمكن أن يقال فيه : انما صار كسبا له ، لأنه حدث باختياره من حيث يوجب وجود ما لا نهاية له ، أو كونه مختارا باختيار ضروري . ونحن نستوفي ، من بعد ، ما يلزمهم على قولهم بالكسب من وجود الفساد ، ان شاء الله .

فصـــل

فى أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثاً لعلة ، وما يتصل بذلك

ان قيل : هلا جوزتم أن يكون الذى يتعلق بالقادر منا هو فعل معنى يصير المحدث لأجله محدثا ، وهو الحدوث ؟ كما قلتم : ان المبطل منا للشيء انما يوجد ما يبطل ذلك عنده ، ولا تتعلق قدرته بابطال ذلك واعدامه . واذا جاز أن تكون قدرته على تحريك الجسم قدرةً على فعل الحركة التى بها يتحرك ، فهلا جاز أن تكون قدرته على احداث المحدثات قدرةً على فعل ما به يحدث ، حتى لا يحصل قادرا الا على الحدوث فقط دون ايجاد المحدثات ؟

قيل له : انا قد دللنا على (أن) [1] اعدام الشيء لا يدخل تحت القدرة ؛ فيجب اذن ، فيما حصل معدوماً بعد الوجود ، أن يكون الذى أوجب ذلك فيه وجود معنى لأجله عدم من ضد أو ما يجرى مجراه . وكذلك اذا دلت الدلالة على أن المتحرك انما صار كذلك لعلة ، فالقادر على تحريكه انما يقدر على العلة التى بها يتحرك . لأن قدرته على تحريكه تغنى عن الحركة ، لو صح ذلك فيه ، فعلم أنه انما يقدر على العلة ؛ ثم هى توجب كونه متحركا لما هى عليه فى ذاتها .

فأما المحدثات ، فقد بينا أن كونه محدثه يقتضى حاجتها الى محدث / قادر ليوجدها ، فلا وجه يصرف كونه قادرا الى غيرها . يبين ذلك أن طريق

(١) أن : زيدت كى تستقيم العبارة .

علمنا بتعلق تصرف زيد به أنه يحدث بحسب أحواله . فنعلمه متعلقا به ومحتاجا اليه ، وان لم يخطر بالبال أن هناك حدوثا لأجله صار محدثا ؛ ولا نعلم اعدامه للشيء ، الا مع العلم بوجود معنى يقتضي اعدامه . وكذلك القول فى تحريكه لما يحركه .

واعلم أن الأصل فى ذلك ، أنه لو كان محدثا لمعنى ، لم يخل القول فيه من وجوه : اما أن يكون معدوما ، أو موجودا محدثا ، أو موجودا قديما . ولا يجوز كونه معدوما ، لأن ذلك يوجب كون المحدث قديما من حيث لا أول لعدمه ؛ فيجب اذا كان هو الموجب لوجوده ، أن لا يكون لوجوده أول . ويوجب وجود ما لا نهاية له من الحوادث من حيث (ثبت أن) [1] المعدوم لا نهاية له . ويوجب أن لا تكون بعض الحوادث ، بأن تحدث ، أولى من بعض ؛ لأن المعدوم لا يجوز أن يختص مع عدمه بشيء دون شيء . ويوجب أن لا تحدث الحوادث فى أوقات ، بل يجب حدوثها فى وقت واحد . ويوجب أن لا يختص بعضها بمحدث دون بعض . ويوجب الاستغناء فى حدوثها عن محدث ، وعن كونه قادرا وعالما . وكل ذلك يبين الفساد ؛ ولا يجوز أن يكون كذلك لعلة قديمة ، لأنه يوجب قدم الحوادث كلها من حيث كان ما أوجبه قديما ، ويوجب سائر ما قدمنا ذكره من استغناء الحوادث عن محدث وغير ذلك . ولا يصح أن يقال : ان العلة قديمة ، وان كانت توجب حدوث الحوادث ، لاستحالة وجودها ، لم تزل . وذلك لأن كل ما أحال المعلول ، يحيل وجود العلة على الوجه الذى يوجبه . فاذا استحال وجود الحوادث فيما لم يزل ، فيجب استحالة وجود العلة فيما لم يزل .

---

(١) فى الأصل : ان ثبت .

ولا يرجع ذلك علينا فى قولنا بوجوب تقدم القادر ، لأن من حقه أن يختار الفعل ويحدثه على الوجه الذى يصح وجوده عليه ؛ ولا يكون فيه قلبا لجنسه ولا اخراج الفاعل عن كونه قادرا . فلذلك صح أن يثبت القديم قادرا فيما لم يزل ، وان استحال أن يكون فاعلا فيما لم يزل أو على وجه / يؤدى الى أن لا يتقدم فعله بما لو كان هناك أوقات لم تكن لها نهاية . وليس كذلك العلل الموجبة .

فأما السبب فقد يجوز أن يتقدم مسببه بوقت واحد ، اذا استحال وجوده معه ، أو اقتضى شرط توليده تقدمه . وانما صح ذلك فيه ، لأن المسبب فى أنه يتعلق بالفاعل كالسبب ، وانما يحدثه بواسطة ، فلذلك صح فيه ما قلناه . وليس كذلك العلة الموجبة لحدوثه ، لأن تقدمها يحيل كونها علة ؛ ولو ثبت جواز تقدمها للمعلول كالسبب ، لم يصح كونها قديمة ، لأن ذلك يوجب جواز تقدمها بما لا نهاية له ، وذلك لا يصح فى الأسباب أيضا . ولا يجوز كونه محدثا لعلة محدثة ، لأن ذلك يوجب حاجة تلك العلة فى الحدوث الى علة أخرى ، ويؤدى الى ما لا نهاية له . وانما يصح أن تقول : ان المتحركَ متحركٌ لعلة الحركة لسبب ، كذلك علة ، لأنها فارقته فيما يقتضى العلة ، وكذلك سائر ما شاكله ؛ والحدوث قد شارك المحدث ، فيما تقتضى العلة ، فوجب فيه ما ذكرنا . وكذلك القول فيه — عز وجل — أنه قادر" عالم" لا لعلة ، وان كان الواحد منا انما يكون كذلك لعلة ، لأنه فارق الواحد منا فيما تقتضى العلة ، كما فارق فى وجوده الموجود منا فيما يقتضى الموجد . وليس كذلك حكم المحدث والحدوث ، فلذلك أوجبنا وجود ما لا نهاية له على هذا القول ، ولا معتبر فى هذا

الباب بالأسماء . فلا يصح أن يقال : ان الحدوث لا يسمى محدثا ، فلا يجب أن يكون كذلك لعلة . لأن فقد هذه التسمية لا يخرجه من أن يكون موجودا بعد أن لم يكن كالمحدث . لأن المحدث لوجوده بعد أن لم يكن يجب أن يحتاج الى علة على هذا القول ، لا لأنه سمى محدثا . لأن القديم يصح أن يسمى بذلك ، ثم لا يجب كونه كذلك لعلة .

على أن المحدث لو كان محدثا لعلة ، لم يخل من أن تكون متقدمة له ، أو حادثة فى حاله . ولا يجوز كونها متقدمة له ، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلول ، الا [١] أن يريد بقوله : انها علة ، أنها سبب ، فيكون مخالفا لنا فى عبارة ، ومخطئا فى قوله : ان جميع الحوادث حوادث لعلة ؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يكون مسببا . أو يقول : انها تقارنه فى الحدوث ؛ فان قال ذلك ، فلم صار المحدث بالحاجة فى حدوثه الى تلك العلة ، بأولى من تحتاج تلك فى الحدوث اليه ؟ ولم صار أحدهما بأن يتعلق بالقادر أولى من الآخر ؟ ولم صار القادر بأن يوجد أحدهما بالآخر أولى من أن يوجد الآخر به ، مع تساوى حالهما فيما ذكرناه ؟

وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل : الى .

أبو سلوم المعتزلي

فصـــل

فى أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشيء على وجهين

استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن قال : لو صح أن يحدث الشيء على وجهين ، لم يمتنع أن يحدثه على أحدهما دون الآخر ، فيبقى معدوما من الوجه الذى لم يحدثه منه . كما يجب فى المقدورين اذا لم يحدث أحدهما ، أن يبقى معدوما ؛ وكما يجب اذا لم يحدثه من الوجهين ، أن يكون معدوما منهما جميعا . وهذا يؤدى الى كونه موجودا من حيث أحدثه ، ومعدوما من حيث لم يحدثه . وكون الشيء موجودا معدوما ، محال ؛ فيجب فساد ما أودى اليه . ويبين فساد ذلك ، أنه يؤدى الى اجتماع الضدين ، لأن السواد اذا حدث فى المحل من الوجهين على هذا القول ، فيجب اذا وجد البياض من أحد الوجهين أن يكون نافيا له من الوجه الذى حدث عليه على أحد الوجهين ولا يكون نافيا له على الوجه الآخر ، وذلك يوجب صحة اجتماعهما فى المحل . وكذلك القول فى سائر المتضادات . ويجب اذا وجد العلم على الوجهين ، أن يوجب العالم ما يوجبه من الصفة ، وأن يصح أن يوجد الجهل فينفيه من وجه دون وجه : فيكون الحى الواحد عالما بالشيء جاهلا به .

فان قيل : كيف يجب أن يكون موجودا معدوما ، مع أن القادر عليه قد أوجده ؟ وما أنكرتم أن ايجاده ينفى عدمه أو حده ، على وجه واحد / أو وجهين .

قيل له : ان من حق المقدور أن يكون معدوما ، كما أن من حق المفعول أن يكون موجودا . فكما أن خروجه الى الوجود يحيل كونه مقدورا ، فكذلك بقاؤه مقدورا يوجب كونه معدوما . ولذلك قلنا : ان وجود المقدور يخرجه من كونه واجبا ؛ وانه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبا لأدى الى أن لا يخرج من كونه واجبا أبدا . فاذا صح ذلك ، وكان هذا الشيء مقدورا من كلا الوجهين ، فيجب كونه معدوما منهما . فاذا فعل من أحدهما ، فالوجه الآخر ، فى أنه يجب أن يبقى معدوما ، كهو لو لم يوجد من كلا الوجهين . وهذا يوجب صحة ما ألزمناهم من كونه موجودا معدوما وهذا ما نعلم بطلانه باضطرار .

فان قيل : انه يكون مقدورا من كلا الوجهين ، فاذا وجد من أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورا أيضا . كما يقولون فى القادر : انه يقدر على الشيء وتركه ، فاذا وجد أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورا .

قيل له : ان تسليم ما سألت عنه لا يؤثر فيما اعتمدنا عليه ؛ لأن الفاعل للشيء ، وان خرج تركه من أن يكون مقدورا له فى تلك الحال ، فليس بخارج من أن يكون معدوما . فالكلام صحيح على كل حال .

فان قال : ان معنى قولنا فى الشيء انه معدوم ، هو أنه ليس بموجود على ما يذهبون اليه ؛ فكيف يجب ، اذا وجد على أحد الوجهين ، أن يكون موجودا معدوما ، والوجود قد حصل ؟

قيل له : ان من حق المقدور أن يكون معدوما ، مالم يحدثه القادر عليه على الوجه الذى قدر عليه . فاذا صح ذلك ، فلو صح كون الشيء مقدورا

من وجهين ، لوجب أن لا يوجد أصلا من حيث لم يحدثه على أحـد الوجهين ، وأن يوجد من حيث يحدثه على الوجه الآخر ، فيؤدى الى أن يكون موجودا غير موجود ، وهذا فى الاستحالة آكد مما قدمناه .

فاما على قول من يقول : ان للمعدوم ، بكونه معدوما ، / حالا تضاد / ما يختص به الموجود ، فانه يلزم كونه على الصفتين المتضادين . وهـذا أيضا مستحيل ، وان كان الأول أبين استحالة . وعلى الوجهين جميعا ، يجب أن تصح فيه الأحكام التى يصححها الوجود ، أو توجبه من حيث كان موجودا . ويستحيل ذلك عليه ، من حيث كان معدوما . ولا يجرى ذلك مجرى ما تقوله من أن العلم يصح وجوده مع كل واحد من الحياتين ، فاذا وجد أحدهما دون الآخر فهو كوجودهما فى صحة وجود العلم وغيره . وذلك أن من حق العلم أن يحتاج فى وجوده الى الحياة ؛ فأى حياة وجدت صح وجوده معها . والمقدور ، لو صح وجوده من وجهين ، لكان اذا أحدثه من أحد الوجهين فقد حصل فيه جهة تصحح عليه الأحكام وأخرى تحيلها عليه ؛ وهذا يوجب ما قدمناه من الفساد . ومثال ذلك ما نقوله من أن الحياة تحتاج الى بنية ورطوبة ؛ فلو وجد أحدهما دون الآخر لأدى الى أن يستحيل وجودها . لأنه ليس بأن يصح وجودها لأجل وجود ما وجد ، بأولى من أن يستحيل وجودها لفقد ما فقد . وكذلك يجب اذا وجد من أحد الوجهين دون الآخر ، أن يستحيل عيه ما يصححه الوجود من الأحكام من حيث بقى معدوما من أحد الوجهين ، وأن يصح ذلك عليه من حيث حصـل موجـودا .

فان قيل : اذا جاز أن يعلم لشىء من وجه دون وجه ، فجوّزوا أن يقدر

عليه من وجه دون وجه ؛ وكذلك القول فى الاعتقاد والخبر والدلالة . فاذا لم يؤد ذلك الى كونه موجودا معدوما ، فكذلك قولنا فى جواز كونه مقدورا من وجهين لا يؤدى الى ذلك .

قيل له : ان العلم يتعلق بالشيء على سائر وجوهه ، وكذلك / الاعتقاد والخبر . فلا يجب فيه ما ألزمناه فى القدرة ، لأنها انما تتعلق بالشيء على جهة الحدوث ، ومن حق المقدور أن يكون معدوما ، على ما قلناه . فيجب لو صح كونه مقدورا من وجهين ، أن يكون اذا أحدثه من أحدهما ، موجودا من هذا الوجه ومعدوما من الوجه الآخر . ولهذا بعينه أحلنا كونه مقدورا عليه ومعجوزا عنه ؛ وان جوزنا كون الشيء ، معلوما مجهولا من وجهين ومن وجه واحد ، فى عالمين وفى عالم واحد ، فى وقتين . ولهذا جاز كون الشيء معلوما لجماعة ، واستحال كونه مقدورا لجماعة فى الشاهد .

فان قيل : اذا جاز كون الشيء مرادا من وجهين ومكروها من وجهين ، ومرادا من وجه ومكروها من وجه ، ومأمورا به من وجهين ومنهيًا عنه من وجه ومأمورا به من وجه ؛ ولم يوجب ذلك كونه موجودا معدوما ؛ فهلا جوزتم كونه مقدورا من وجهين ، ولا يؤدى الى ما ذكرتم من الفساد ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يحيل كون الشيء مرادا من وجهين ، ومرادا من وجه مكروها من وجه ، ويجريه مجرى المقدور . ويقول فى الارادة : انها لا تتعلق بالشيء الا على وجه الحدوث فقط . فاذا لم يكن له فى الحدوث الا جهة واحدة ، فيجب أن لا يصح أن يراد الا على وجه واحد . ويقول : متى أردنا الشيء ، فانما يصح أن نكرهه من وجه ، بمعنى أنا نكره القصد الذي يصير به على بعض الوجوه . مثل أن نريد السجود

عبادة لله ، فاذا كرهناه عبادة الشيطان ، فانما نكره الذى به يصير كذلك ؛ وان كنا ، اذا أردناه عبادة لله ، فقد أردناه وأردنا القصد ، وكذلك نقول فى الأخبار وسائر الأفعال الواقعة على وجهين بالقصود . واذا كان / ذلك قوله ، فالسؤال عنه ساقط .

فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فانه يجيز ، كونه مرادا مكروها ، من وجهين . وقد مر ذلك لشيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أيضا . والفرق بينه وبين المقدور ، واضح . لأن الارادة تتعلق بالحدوث ، وما يتبع الحدوث من الأحكام ؛ فلذلك صح فيها هذا الوجه ، وشاركت العلم فى هذا الوجه الواحد . ولا يجب أن لا تتعلق بالشىء الا من الوجه الذى يقدر عليه أو يحدث منه ، حتى يجب اذا لم ترده على أحد الوجهين أن يكون معدوما . وكيف يجب ذلك ، وقد يخرج الشىء الى الوجود وان لم يرده القادر ، وأن يبقى معدوما وان أراده ؟ فمفارقته فيه للقدرة ، بيّن .

فاذا صح ذلك فى الارادة ، فالجواب عن الأمر والنهى والطاعة والمعصية وما شاكلها ، كالجواب عن الارادة . لأنها كلها ترجع اليها ، وان كان فيها ما لا يقتضى الحكم . وانما يستفاد به تغير العبارات ، ولا مدخل لها فى هذا الباب .

على أن جواز كون الشىء مرادا لجماعة ، واستحالة كونه مقدورا لجماعة ، يدل على الفرق بينهما فى هذا الباب . على أن صحة تعلق الارادة بما يستحيل حدوثه من جهة المريد ، واستحالة كونه قادرا على ما يستحيل حدوثه من جهته على كل وجه ، يبين الفصل بينهما فيما سألت عنه .

فان قيل : أليس قد يصح أن يقدر على الشىء من حيث كان كونا ،

ولا يقدر عليه من حيث كان سوادا ؛ ويقدر عليه على وجه الحدوث ، ولا يقدر عليه من حيث كان كونا ، ولا يؤدى ذلك الى أن يكون موجودا معدوما ؟ فهلا جوزتم كون الشيء مقدورا من وجهين ، وأن لا يؤدى الى هذا الفساد ؟

قيل له : ان الذى قلناه انما صح فى الحدوث / من حيث كان كونه مقدورا ، فوجب عدمه ، وكونه مفعولا يخرجه الى الوجود . فيصح أن يقال فيه : لو لم يوجد من أحد الوجهين اللذين يصح من القادر احداثه عليه ، لوجب كونه موجودا معدوما . وليس هذه حال سائر الصفات الراجعة الى جنسه ، لأنه لا مدخل لها فى الوجود والعدم ، وانما هى أحوال تجب له لجنسه . ولذلك لو أراد أن يوجده ولا يوجده كونا ، لاستحال ؛ فعلم أنه لا يدخل تحت القدرة من هذا الوجه ؛ وذلك يسقط السؤال .

فان قيل : ان جميع ما قدمتموه مبنى على أنه يصح من القادر ايجاده على أحد الوجهين دون الآخر ، وذلك يستحيل عندنا ، فما ذكرتموه لا يصح .

قيل له : قد بينا ما يسقط هذا الكلام ، بأن قلنا : انه كان يجب أن يكون وجها هذا المقدور بمنزلة المقدورين فى أنه يصح أن يوجده على أحد الوجهين دون الآخر ، وأن ذلك يؤدى الى صحة كونه موجودا معدوما . فكما لا يصح أن يقال فى المقدورين : انه يستحيل أن يُوجِدَ القادرُ أحدَهما دون الآخر ، فكذلك المقدور الواحد لو صح أن يقدر عليه على وجهين .

وبعد ، فان هذا المقدور لو استحال حدوثه على أحد الوجهين دون

الآخر ، لأدى الى أن لا يكون بين حدوثه على وجهين وحدوثه على وجه واحد فرق ، لأن الأحكام المختصة بالموجود لا تختلف فيه ، وما أدى الى ذلك وجب فساده ، لأنه يلزم عليه جواز كونه موجودا من مائة وجه ، وأن لا يعرف الفصل بين ما يتزايد من الصفات وبين ما يستحيل ذلك فيها ؛ وهذا مما يمكن أن يعتمد عليه فى أصل المسألة . لأنه اذا لم يظهر الوجه الذى يبين به كونه علـى وجهين من كونه على وجه واحد ، أدى الى ما ذكرناه من الجهالات . فيجب أن لا يحصل له فى الوجود الا وجها واحـدا .

وبعد ، فان هذا القول ينقض / القول بأنه مقدور ، من الوجهين . كما لو قال قائل : ان القادر يقدر على الشىء على وجه الحدوث ، ومن حيث كان كونا ، ويستحيل وجوده الا كذلك ؛ لكان ناقضا لكونه مقدورا من هذا الوجه . ولذلك قلنا : ان كل صفة زائدة على الوجود يحصل عليها المحدث بالفاعل ، فيجب أن يصح أن نجعله عليها وأن لا نجعله ، والا كان ناقضا للقول بأنه يحصل عليها بالفاعل . وقد قال شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله : ان القول بأن الشىء يقدر عليه من وجهين ولا يصح أن يحدثه على أحدهما دون الآخر ، يؤدى الى أن يحتاج كل واحد من الوجهين الى صاحبه ، وأن يحتاج الى نفسه فى الوجه الذى احتاج اليه فيه ، من غير الوجه الذى احتاج اليه فيه . وفصل بينه وبين ما نقوله فى الجوهر والكون ، وأنه يستحيل وجودهما الا معا ، بأن بين أن أحدهما يحتاج الى صاحبه من غير الوجه الذى يحتاج اليه فيه . وفصل بينه وبين تعلق احـدى الحياتين بالأخرى ، وبسط القول فيه ، وقد نبهتك على طريقة القول فى ذلك .

ومما يدل على ما قلناه ، انه لو صح أن يقدر القادر على الشيء من وجهين ، لكان لا يمتنع أن يحدثه على أحدهما : ثم يحدثه على الوجه الآخر . لأن الحدوث المتقدم لا ينافى الحدوث من الوجه الآخر ، ولا أحدهما تابعا للآخر . وهذا يؤدى الى أن يصح من القادر ايجاد الموجود . وذلك ينقض القول بأن القدرة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث ، والقول بأن الوجود يخرج الشيء من كونه مقدورا وواجبا . وينقض القول : بأن المجتمع لا يكون مجتمعا بالفاعل . وينقض القول : بأن الموجود الدائم الوجود لا يجوز أن يتجدد وجوده حالا بعد حال . ويؤدى الى أن يصح من أحد القادرين أن يفعل ما قد فعله صاحبه ، بل يؤدى الى تجويز حدوث الشيء على وجوه كثيرة حالا / بعد حال . ويؤدي الى تجويز اعادة المعاد حالا بعد حال . ويؤدى الى تجويز كون الشيء مقدورا لواحد ، معجوزا عنه لجماعة ؛ وما أدى الى ذلك أجمع ، وجب فساده .

وليس هذا مما نجوّزه من تزايد الصفات للعلل فى شيء ، لأنا نجعل قدرة القادر متعلقة بالعلل ، وبعضها منفصلة من بعض لأنها متغايرة ، وان اتفقت فى أنها توجب الصفة لموصوف واحد . ولذلك صح أن يقال : انه تعالى يقدر على أن يؤلف المؤلف ويسكن الساكن . فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما قدمناه . وكان يجب أن يجوز من القادر على هذا القول أن يفعل الشيء من وجه ، ثم يتركه من الوجه الآخر ؛ كما يجوز أن يفعله من الوجه الآخر ، وان كان الذى أحدثه ، أولا ، باق . وفى هذا اجتماع الترك والمتروك ، وهذا محال .

وكل ذلك يبين استحالة كون الشيء مقدورا من وجهين .

فصـــــل

فى استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين

قد بينا من قبل أن من حق القادر أن يصح منه فعل مقدوره ، اذا صح وجوده ، وكانت الموانع وما يجرى مجراها مرتفعة . ودللنا على ذلك بأنه لو لم يجب ذلك فيه ، لأدى الى نقض حقيقة القادر وفساد الطريق المؤدى الى معرفته قادرا . لأنا انما نعلمه قادرا لصحة الفعل منه ، فنعلمه بذلك على صفة لاختصاصه بها يصح منه الفعل مع السلامة . فلو جوزنا ، والحال هذه ، أن لا يصح منه الفعل للزم ما قلناه من نقض حقيقته وفساد طريق معرفته . وبينا الفصل بين القادر والقدرة ، وبين العلم والارادة ؛ لأن العالم لا يجب ، لكونه عالما بالشىء ، أن يصح منه ايجاده ، أو ايجاده على وجه . وكذلك القول فى الارادة وغيرها . لأن جميع ذلك لا يقتضى أن يصح حصوله موجودا أو على بعض الوجوه ، وان كان قد يؤثر العلم والارادة فى مقدوره / على سبيل التبع . ولذلك قد يريد ، ويعلم مقدور غيره ، ولا يؤثر فيه . ولهذا جاز كون الشىء معلوما لعالمين وجماعة ؛ ومرادا لمريدين ؛ ولم يصح ذلك فى المقدور ، لما يؤول اليه من التناقض .

ومما تجب معرفته فى هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشىء مقدورا له عند العدم ، يجب كونه مفعولا له عند الوجود . فلا يصح ، لو كان المقدور الواحد مقدورا لقادرين ، أن يحصل عند الوجود فعلا لأحدهما دون الآخر . لأنه لا يخلو القول فيه ، لو لم يكن فعلا لهما جميعا ، من

وجهين : اما أن يقال : انه يجوز وقوعه منهما جميعا ، لو أحدثاه على وجه واحد ؛ أو يقال : انه يحدث ، منهما ، على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثانى ، لأنا قد دللنا ، فى باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشىء من وجهين ؛ فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجودا معدوما ، الى سائر ما ذكرناه من قبل .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لو صح كونه مقدورا من قادرين ، لوجب كونه مفعولا متروكا . وهذا لازم على طريقته ، لأنه يجب متى فعله أحدهما من وجه ، ولم يفعله الآخر : أن يكون فاعلا لتركه على قوله : ان القادر منا المخلى لا يخلو من الأخذ والترك . ويجب على طريقتنا أيضا ، أن يجوز من أحدهما أن يتركه فى حال كون الآخر فاعلا له ؛ فيؤدى ذلك الى وجود الشىء وضده . والأولى : على القولين جميعا ، أن لا يذكر الترك .

ويقال : كان يجب اذا لم يفعله أحدهما ، أن يجوز أن يفعل ضده بدلا منه ، أو يجب ذلك ؛ لأن الترك مختص بما يحل محل القدرة عليه . فلقائل أن يقول : / ان أحدهما يفعله فى محل قدرته دون الآخر ؛ فكيف يجب ، اذا فعله هو ، أن يكون الآخر تاركا له . وليس محله بمحل لقدرته ؟ لأن المحل الواحد لا يصح كونه بعضا لهما جميعا ، ليصح وجود قدرتهما فيه ، الا أنه يمكن أن يقال : لو فعله أحدهما ، وهو من ليس المحل بعضه ؛ لوجب كون الآخر ، الذى المحل بعضه ، تاركا ، أو يصح كونه تاركا . فيستقيم هذا الكلام فى جهة ، وان لم يصح من أخرى ؛ وبذكر الضد ، يستقيم فى الجهتين جميعا . ولا يصح أن يقال : متى فعل أحدهما فى بعض

الآخر الحركة ، لا يصح من الآخر فعلُ تركها ، لأنه ممنوع . وذلك لأن القادر لا يكون ممنوعا بوجود ما يقدر عليه ؛ وهذه الحركة مقدورة له ، فكيف يحصل ممنوعا من فعل ضدها بوجودها ؟ ولأن الفاعل لها ، قد يكون فى القدرة مثله ودونه ، فلا يصح كونه مانعا له . واذا كانت الموانع مرتفعة ، فيجب كونه فاعلا لها ، أو لتركها . فاذا لم يكن فاعلا لها على هذا القول ، فيجب كونه فاعلا لتركها ، أو يجب أن يصح كونه كذلك ؛ وكلا الوجهين مستحيا ، فيجب القضاء بفساد ما أدى اليه .

وعلى طريقة شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، يصح أن يقال : لولم يفعله أحدهما ، لوجب كونه فاعلا لضده على وجه ؛ وهو اذا كان ملجأ الى فعل ضده ، والقادر الآخر بخلافه فى ذلك ، فكان يجب اذا اختار الذى ليس بملجىء الحركة ، أن يكون الملجىء الى السكون فاعلا له : لأن ذلك يجب مع الالجاء عندنا ، كما يجب عند الشيخ أبى على ، رحمه الله ، فى القادر المخلى على كل حال .

وكذلك كان يجب اذ اختلفت دواعيهما ، فداعى أحدهما دعا الى الحركة ، وداعى الآخر دعا الى السكون . على أن أحدهما اذا فعل مقدوره على وجه ، / ولم يفعله الآخر ، فيجب أن ينفصل حاله من حاله لو فعلاه . وتعذر ذلك ، يفسد هذا القول .

وبعد ، فان أحدهما اذا فعله من الوجه الذى يقدر عليه دون الآخر ، لم يخل حال الآخر من أن يستحيل أن يفعله ، أو يصح منه ذلك . فان استحال ذلك منه ، أدى الى خروج مقدوره من كونه مقدورا له ، وان لم يوجد على الوجه الذى قدر عليه ، ولا يقضى وقته . وهذا يوجب التباس حال

ما يستحيل كونه مقدورا ، بما يصح كونه كذلك . وان صح أن يفعله ، أدى الى صحة ايجاد الموجود على استحالته . ولا فرق بين من جوّز ذلك فى القادرين ، أو جوزه فى قادر واحد . وهذا يوجب جواز ايجاد القادر للشىء الذى أوجده ، حالا بعد حال . ولا فرق بين ذكر وجوده من وجهين ؛ أو من وجوه . وفساد ذلك بمنزلة فساد اعدام المعدوم ، حالا بعد حال . وان كان يصير فعلا لهما ، بأن يحدث من جهتهما على وجه واحد ؛ فكيف يصح القول بأنه متى حدث ، فهو فعل لأحدهما ؟ مع أنه لو كان فعلا لهما ، لكان لا يكون حادثا الا على هذا الوجه . ولا يصح أن يقال : يكون فعلا لأحدهما بأن يفعله بدلا من صاحبه ، ويصح أن يفعله صاحبه بدلا منه وان كان حدوثه على وجه واحد ، كما يصح من القادر الواحد فعل الضدين بدلا من الآخر ، وكما يصح من القديم تعالى ايجاد الشىء فى وقت بدلا منه فى وقت آخر ، وكما يصح منه احداث الجوهر فى مكان بدلا منه فى مكان آخر ؛ وذلك لأن أحد الضدين غير الآخر ، فيصح معنى البدل فيه . ولسنا نجيز البدل فى حدوث الشىء فى وقتين الا توسعا ؛ والقادر اذا كان قادرا لنفسه ، صح أن يقدم مقدوره ويؤخره ؛ وفى الوجهين جميعا انما يكون فاعلا له ، بأن يحدثه فقط . / وانما يوجد الجوهر فى مكان دون مكان من حيث يفعل أحد الكونين بدلا من الآخر ، كما قلناه فى الضدين . وليس كذلك حال مقدور واحد لقادرين يحدث من جهتها على وجه واحد ، لأن ذلك لو صح لوجب متى حدث أن يكون فعلا لهما . لأن ما يوجب اختصاصه بكونه فعلا لأحدهما ، والحال هذه ، محال . وانما يصح كونه مقدورا لأحدهما دون الآخر ، لاختصاصه بأن فيه القدرة عليه ، ان كان

قادرا بقدرة ، أو لأنه قادر لذاته . وكذلك فى صحة كون الشىء مرادا أو معلوما لواحد دون الآخر . ولا يصح فى كونه فعلا لأحدهما دون الآخر اختصاص ألبتة ، على ما قدمناه . ولا يمكن أن يقال : انه فعل لأحدهما دون الآخر ، من حيث اختص بأن أراده وقصد اليه ، أو علمه واعتقده ، أو حصل له الى فعله داع . وذلك لأن الفعل قد يكون فعلا للقادر عليه ، مع فقد كل ذلك . وقد بينا ذلك ، حيث دللنا على أن فعل النائم والساهى فعله . فيجب ، وان اختص أحدهما مع مقدوره بهذه الوجوه دون الآخر ، أن يكون فاعلا له أيضا ، ويكون بمنزلة الساهى والنائم . يبين ذلك أنه لا يصح القول بأن العلم قد اختص بأحد الحيّين دون الآخر ، الا متى صح أن يكون أحدهما عالما دون الآخر . وكذلك القول فيما يختص المحال ، وان كان متى وجد السواد يجب أن يسود كلا المحلين ، ومتى وجد العلم وجب فى كلا الحيّين كونه عالما لما صح أن يبين لأحدهما به اختصاص دون صاحبه . فكذلك متى حدث المقدور منهما ، ومن أحدهما ، على حد واحد ؛ فالقول بأنه يختص بكونه فعلا لأحدهما ، محال .

فان قال : اذا صح أن يذم أحدهما عليه ، أو يمدح دون الآخر ، فقد ثبت لأحدهما به اختصاص فيصح كونه فعلا له .

قيل له : هذا بمنزلة ما تقدم فى سؤال / الارادة ؛ لأنه ليس من حق الفعل أن يكون فعلا لمن يحمد عليه ويذم ، أو يصح ذلك فيه . فيجب اذن كونه فعلا لهما ، وان اختص العالم منهما بالذم دون الآخر . على أنه لابد من أن يكون ، لكون الفعل فعلا لفاعله ، حقيقة ينفصل بها من غيره ؛ ولا يعقل له حد أكثر من وجوده ، وقد كان قادرا عليه . لأنه لا يمكن أن

يقال : ان حقيقته أنه مريد له ، أو وقع بحسب قدره أو بحسب دواعيه ، أو استحق عليه المدح والذم ، أو يصح ذلك فيه ؛ لأن فعل الساهى قد يكون فعلا له ، مع فقد جميع ذلك . ولا يصح أن يقال : انما يكون فاعلا له ، لأنه يحدثه ويوجده . فمتى أحدثه أحدهما ، كان هو الفاعل له . وذلك لأن الكلام فى أنه يحدثه ويوجده كالكلام فى أنه يفعله . فان كان المعقول من قولنا : انه فعله ، أنه وجد ، وقد كان قادرا عليه ؛ وكذلك المعقول من قولنا : يحدثه ويوجده ؛ فلا وجه لأن يحال باحدى اللفظتين على الأخرى . ولو صح ما قلناه ، كان لا يمتنع وجود بعض الأشياء وقد كانت مقدورة لغيره ، ولا تكون فعلا لأحد . ولو صح ذلك فيه ، لم يمتنع أن يكون حادثا لا من محدث . وفى ذلك نقض القول بتعلق المحدثات بالمحدث .

فقد صح بهذه الجملة أن المقدور الواحد لو كان مقدورا لقادرين ، لوجب كونه فعلا لهما ، متى وجد ؛ وكذلك لو كان مقدورا بقدرتين ، لوجب كونه مفعولا بهما ، متى وجد . فاذا صح ذلك ، فالذى يدل على استحالة كونه مقدورا لقادرين أنه لا يستحيل فى كل قادرين أن تختلف دواعيهما ، فيدعو أحدهما الداعى الى فعل شىء ، ويدعو الآخر الداعى الى الانصراف عنه . كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشىء دون الآخر ، ويعلم أحدهما الشىء دون صاحبه . وانما يستحيل ذلك أو بعضه فى قادرين قديمين ، لو كانا .

فأما اذا استحال اثبات / قادرين قديمين ، ولم يكن الا قادرين محدثين ، أو قديم ومحدث ، فالذى ذكرناه صحيح . واذا صح ذلك ، فيجب ، لو قدرا على الشىء الواحد ، أن لا يمتنع أن يفعله أحدهما ؛ لأن الداعى

دعاه الى فعله ، فيريده ويقصد اليه ، وينصرف عنه الآخر فيكره ايجاده . فعند ذلك لا يخلو من أن يوجد أو لا يوجد ؛ فان وجد ، أدى الى كونه فعلا لمن اجتهد فى الانصراف عنه ، وكره ايجاده ، وقويت دواعيه فى أن لا يفعله . وهذا يوجب اثبات الفعل لمن يجب أن ينفى عنه أو لا يُوجد ذلك ؛ فيجب نفى الفعل عمن يجب اثباته فاعلا ؛ وفى هذا فساد الطريق الذى نعلم به الفاعل فاعلا ، والذى ينفى به الفعل عن القادر ؛ وهذا يبطل طريق معرفة الأفعال أصلا . ولا يمكن أن يقال : انه يوجد ، فيكون فعلا لأحدهما دون الآخر ، لما قدمناه من قبل . ولا يصح أن يقال : انما يجب أن ينفى كونه فاعلا ، اذا كره الشىء واجتهد فى الانصراف عنه ، متى كان ذلك الشىء مقدورا له فقط .

فأما اذا كان مقدورا لغيره أيضا ، فلا يجب ذلك فيه . وذلك لأنه لا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : انما يجب اثباته فعلا له ، متى أراد ايجاده وقويت دواعيه اليه ، بأن يكون مقدورا له فقط .

وأما اذا كان مقدورا لغيره أيضا ، فلا يجب ذلك فيه . وهذا يؤدى الى أن لا يكون ذلك الفعل بالوجود ، أولى منه بأن لا يوجد ، لو كان مقدورا لهما جميعا . وقد استقصينا هذه الدلالة فى باب نفى الاثنين ، فلا وجه لاعادة القول فيها .

دليل ثان : وأحد ما يدل على ذلك أنه لو صح كونه مقدورا لقادرين ، لم يمتنع أن يحصل أحدهما عاجزا عنه ، سواء كانا محدثين أو قديمين ، أو أحدهما قديم والثانى محدث . لأ (ن) [1] من حق المحدث ، أن يصح /

(١) لأن : النون ساقطة من النص .

كونه عاجزا عما يصح أن يقدر عليه . ولو كان كذلك ، لوجب متى أراد القادر ايجاد هذا المقدور ، أن يكون حدوثه من حيث قدر أحدهما عليه صحيحا ، ومستحيلا من حيث عجز عنه الآخر ، وهذا فاسد متناقض .
ولا يصح أن يقال : انه يجب أن يصح وجوده من جهة القادر منهما ، ولا يؤثر فى ذلك عجز الآخر . وذلك لأن من حق المعجوز عنه أن يستحيل وجوده ، كما أن من حق المقدور عليه أن يصح وجوده . فلم صار هذا المقدور بأن يحصل من حيثين ما يصح وجوده لكون أحدهما قادرا عليه ولا يؤثر فيه عجز الآخر ، بأولى من أن يكون من قبل ما يستحيل وجوده لكونه معجوزا عنه ولا يؤثر فيه كون الآخر قادرا عليه ؟

وبعد ، فان كان وجوده يصح ، كان الآخر قادرا عليه أو عاجزا عنه ، ولا يختلف حاله فى صحة وجوده . فمن أين أنه مقدور للآخر ؟ وكيف يصح كون الشىء مقدورا لمن حاله معه وهو عاجز كحاله معه ، وهو قادر ؟ وقد بينا أنه لا يمكن أن يقال : انه يحدث على وجهين ، فيصح وجوده على أحد الوجهين من أحدهما ، فان عجز الآخر عنه ، فالاعتراض بذلك ، فيما قلناه ، لا يصح . ولا يمكن أن يقال : ان العاجز لو قدر عليه ، بدلا من العجز ، لكان يصح أن يفعله وان عجز الآخر عنه . وهذا ضرب من التأثير ، يقتضى صحة كونه قادرا عليه . وذلك لأن الذى به تعلم أنه يصح منه ايجاد ما يقدر عليه ، نعلم به استحالة وجود ما تعجز عنه . فاذا ثبت بما قدمناه ، أن عجزه عنه لا يؤثر فى تعذر وجوده ، فيجب أن تكون قدرته لا تؤثر فى صحة وجوده ؛ وفى هذا اخراج له من صحة كونه مقدورا له .

وبعد ، فاذا ثبت أن يكون القديم ، تعالى ، قادرا على الشيء فانه يجب أن يصح وجوده وان عجز المحدث ، / فالقول بأن المحدث اذا قدر بكون قادرا عليه ، يؤدى [١] الى ضم ما ليس بعلة الى العلة ، وهذا فاسد ، فاذا ثبت ذلك فيه ، وجب مثله فى كل قادرين . لأنه لابد من أن يصح أن يتقدم كون أحدهما قادرا على الشيء دون الآخر ، لو صح كون مقدور واحد من قادرين . ولا يؤثر فى صحة هذه الدلالة ، القول بأن العجز ليس بمعنى ، أو لا يمكن القطع عليه . لأنا نجعل بدلا من ذلك ، أنه كان يجب أن لا يمتنع كون أحدهما قادرا عليه مع كون الآخر غير قادر عليه . لأنه لا يمكن أن يقال : ان قدرة أحدهما هى قدرة الآخر ، لأن القدرة الحالة فى بعض أحدهما يجب أن تكون مختصة به دون غيره .

دليل ثالث : ومما يدل على ذلك ، أيضا ، أنه كان لا يمتنع أن يمنع أحد القادرين عن فعل هذا المقدور دون الآخر ، فيوجب ذلك أحد وجو (هه) [٢] . اما أن يقال : انه لا يوجد من حيث منع أحدهما ، فيوجب ذلك استحالة وقوع الفعل من القادر المخلى . أو يقال : انه يوجد ، فيوجب ذلك صحة وقوع الفعل من الممنوع . أو يقال : يوجد من جهة أحدهما دون الآخر ، فيوجب ذلك كونه موجودا معدوما ، وسائر ما بينا فساده . وبطلان جميعه ، يوجب استحالة القول بجواز ، كون مقدور واحد لقادرين . وليس له أن يقول : جوزوا كونه مقدورا لهما جميعا ، اذا حصل كل واحد منهما مخلى بينه وبين الفعل ، فلا يؤدى الى ما ذكرتم . وذلك أن

---

(١) فى النص : ويؤدى .

(٢) وجو(هه) : فى الأصل « وجو » فقط .

ما [١] قدمناه يصح أن يقدر فيهما ، فيقال : لو كان أحدهما ممنوعا ، كيف كان يكون حال المقدور ؟ فاذاكشف ما ذكرناه عن الفساد الذى تقدم ، فيجب القول بفساد ما أدى اليه . وليس له أن يقول : ان المنع انما يوجب تعذر وقوع الفعل ، متى اختص بكونه مقدورا له فقط ؛ ولا يجب ، اذا كان مقدورا لغيره ، أن يتعذر وجوده . وذلك أن هذا القول ، بمنزلة قول من قال : ان التخلية انما تقتضى صحة الفعل اذا كان ذلك الشيء مقدورا له فقط . وهذا يؤدى الى أن لا يكون هذا المقدور بأن يوجد لكون أحدهما مخلى ، بأولى من أن يمتنع وجوده لكون الآخر ممنوعا .

ولا يصح أن يقال : ان المنع يحل محل الفعل ، فمتى منع أحدهما وجب كون الآخر ممنوعا ، فلا يصح ما قدرتموه من كون أحدهما ممنوعا دون الآخر . وذلك أن الكلام ان كان فى القديم ، تعالى ، وغيره ، فالمنع عليه يستحيل ؛ وان صح على المحدث ، فالذى ذكرناه صحيح فيه . وان كان الكلام فى المحدثين ، فقد يكون أحدهما أقدر من صاحبه ، فيجوز أن يمنع الضعيف بما لا يكون منعا للقوى . فلا يجب متى كان أحدهما ممنوعا من الفعل أن يكون الآخر ممنوعا منه . وليس له أن يقول : ان المنع انما يوصف بذلك متى اقتضى تعذر وجود الفعل ؛ فاذا لم يوجب ذلك لم يكن منعا . فلا يصح اذا منع كون أحد القادرين غير ممنوع من هذا المقدور ، أن يكون الآخر ممنوعا . وذلك لأن الغرض أن نبين أن مع ثبات هـذا الأمر ، الذى لو كان هو القادر بانفراده لم يصح الفعل منه ، لصح وجود المقدور من جهة الآخر ، فيجب خروج هذا من أن يكون

(١) أن ما : فى النص انما .

قادرا ، وهذا لا يمكن دفعه . وانما يصح أن تقول : انه متى وجد الفعل من أحدهما ، لم يصح مع وجود القول ، بأن الآخـر ممنوع . وهذا هو الخلاف الذى لو كان ، يقصد ابطاله بكلامنا ، فكيف يعترض به على الدلالة ؟

دليل رابع : ويدل على ذلك أيضا ، أنه لو صح كون مقدور واحـد لقادرين ، لم يمتنع أن يريده أحدهما ، ويكرهه الآخر . فيؤدى اما الى أن لا يوجد لكراهة هذا الكاره؛ / مع ارتفاع الموانع [١] . فيؤدى الى أن المريد المخلى ، لا يقع فعله أو يوجد . فيؤدى الى أن القادر المخلى ، مع الكراهة ، يوجد فعله أو يوجد من أحدهما دون ا الآخر . وذلك مستحيل ، لما تقدم ؛ فيجب فساد هذا القول . ولا يلزم عليه تجويزنا وقوع المقدور من غير مزيد ، وتجويزنا وقوع الفعل المضطر الى ارادة خلافه ، وتجويزنا وقوع الفعل من الكاره اذا كان مضطرا الى الكراهة ، وتجويزنا أن لا يقع من المريد اذا كان هناك منع أو ما يجرى مجراه . لأنا قد احترزنا عن ذلك أجمع ، بأن قلنا : القادر ، مع السلامة والتخلية ، من حقه أن يفعل ما يريده ، وسائر ما عدوه ، واذا لم يؤثر فى وجوب هذه القضية ، لم يمنع من صحة ما ذكرناه . وهذه الطريقة مقرنة ، فى الأسئلة والأجوبة ، لما بدأنا بذكره من الدلالة فى الدواعى ، وان كانت تلك أقوى . وقد بسطنا القول فيها من قبل فى باب نفى الاثنين ، على ما تقدم ، فلذلك اختصرنا القول فيها الآن .

دليل خامس : لو صح كون الشىء الواحد مقدورا لقادرين ، كان

---

(١) الموانع : فى النص المتوانع .

لا يمتنع أن يحصل أحدهما ملجأ الى أن لا يفعله ، والآخر ملجأ الى فعله ؛ أو يحصل أحدهما ملجأ الى أن يفعل أو لا يفعل ، والآخر مختار . فكان يجب فى هذا المقدور أن يجب وجوده من حيث كان أحد القادرين ملجأ الى ايجاده ؛ ويجب أن لا يوجد من حيث كان الآخر ملجأ الى (أن) (١) لا يفعله ؛ ويصح أن لا يوجد من حيث كان مختارا ؛ وهذا محال . فيجب فساد لقول ، بجواز كون مقدور واحد لقادرين . ولا يمكن أن يقال : انه لا يصح فيهما أن يكون أحدهما ملجأ دون الآخر ، أو ملجأ الى الشىء والآخر ملجأ الى خلافه . لأن الالجاء قد يكون بالعلوم والظنون ، وقد يكون بتعريف المنع . ولا يمتنع أن يعلم أحدهما أو يظن أن عليه فى الشىء مضرة ، ويظن / الآخر أن له فيه منفعة بلا مضرة . ولا يمتنع أن يُعرّف القديم ، تعالى ، أحدهما . انه لو حاول ذلك ، منع منه دون الآخر . بل يُعرف الآخر أنه ان حاوله لم يمنعه منه ؛ وله فيه منفعة عظيمة بلا مضرة . واذا كان ما ذكرناه سائغا ، فقد صح ما أوردناه من الكلام . ولا يصح أن يقال : ان أحدهما اذا حصل ملجأ ، فكذلك الآخر ، لما بيناه . ولا يمكن أن يقال : ان الالجاء الى أن لا يفعل ، انما يقتضى أن لا يفعل ، متى لم يكن غيره ملجأ الى فعله . لأن هذا القائل لا ينفصل ممن قال : ان الالجاء الى الفعل انما يقتضى أن يفعل متى لم يحصل غيره ملجأ الى خلافه . وسائر ما يمكن أن يزاد على هذه الدلالة ، فقد نبهنا بما ذكرناه من قبل عليه وعلى الجواب عنه ، فلا وجه للتطويل بذكره .

دليل سادس : ويدل على ذلك ، أيضا ، أنه لو كان يصح كون المقدور

---

(١) أن : زيدت كي يستقيم النص .

الواحد مقدورا لقادرين ، ولابد من أن يكون أحدهما حتما قادرا بقدرة ، أو كلاهما بهذه الصفة ، ومن حق القادر بقدرة أن لا يصح أن يفعل الفعل فى غير محل القدرة الا بسبب هو الاعتماد ، ولابد من أن يماسه محل القدرة أو يماس ما ماسه ، وقد دللنا على ذلك من قبل ؛ فاذا صح ذلك ، فكان يجب أن لا يمتنع من أحدهما ايجاد ذلك المقدور فى محله ، والآخر على صفة لا يصح معها منه ايجاد ذلك بأن لا يكون قريبا منه ، ويجب تماسه أو تماس ما ماسه . وهذا يوجب كونه فعلا لهذا القادر فقط ، أو يؤدى الى اثباته فعلا للآخر ، وان كان شرط صحة ايجاده له لم يحصل . وهذا بمنزلة تجويز كونه فاعلا وهو غير قادر ، لأن ما معه يصح الفعل متى زال . فالفعل يتعذر كتعذره ، متى زال ما به يصح الفعل ، أو يؤدى الى استحالة وجود ذلك / الفعل من جهة القادر الآخر ، وان كان يستغنى فى ايجاد ذلك الفعل عن مماسة المحل كالقديم تعالى ، أو كان مماسا لمحل الفعل ومتمكنا من ايجاده من حيث لم يحصل للقادر الآخر الشرط الذى ذكرناه .

وهذا فى باب الاستحالة كالوجه الأول ، لأن من هذه صفته يجب أن يصح منه الفعل . فمتى استحال منه ، والحال هذه ، التبس حال القادر بغيره ، أو يؤدى الى صحة وجود الفعل وتعذره ، وهذا أبين احالة مما تقدم . فاذا أدى كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين الى هذه الوجوه ، فيجب القضاء بفساده . ولا يمكن أن يقال : ان مماسة محل الفعل تكون شرطا ، متى انفرد كون المقدور مقدورا له ؛ فأما اذا كان مقدورا لغيره ، فليس بشرط . لأن ما دل على أن ذلك شرط لا تخصيص فيه ، وعلم به أنه شرط

فى ايجاد مقدوره على أى حال حصل مقدورا له . ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان كون القادر مزاح العلة ومماسا لمحل الفعل ، انما يقتضى صحة ايجاد الفعل ، متى اختص بذلك المقدور . فأما اذا كان مقدورا لغيره ولم يساوه ذلك الغير فى حصول هذه الصفة ، فيجب تعذر هذا الفعل منه . وهذا يوجب أن لا يكون الفعل بأن يصح ، أولى من أن يتعذر . واذا صح ، بما قدمناه ، أن المتولد لا يصح كونه مقدورا لقادرين ، فالمباشر بمنزلته أيضا ، والمخالف لا يمكنه التفرقة بين الأمرين ، وان كانت المجبرة لا تثبت التولد أصلا .

دليل سابع : وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن المقدور الواحد لو كان مقدورا لله ، تعالى ، وللعبد ، لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخلا للآخر / فى الفعل ، مع أنه بمنزلة القادر الآخر . ومن كان حاله ، لم يصح وقوع الفعل منه على هذا الوجه ، أن يكون مدخلا فيه . فاذا كان هذا المذهب يعرى الله ، فيجب فساده . وقوى هذا الدليل بأنه كان يجب أن يدخله فى استحقاق الذم عليه اذا كان قبيحا ، أو استحقاق المدح والشكر عليه ان كان حسنا أو نعمة . فاذا استحال ذلك ، وجب فساد القول المؤدى اليه .

واعلم أنه ان أراد بقوله : كان يجب أن يدخله فى الفعل ، أنه يجعل ما أوجده فعلا له ، لم يصح . لأن كونه فعلا للقادر الثانى لا يتعلق باختيار القادر الأول ، لأن من حقه أن يكون فعلا له متى وجد ، وقد كان قادرا عليه ، على ما تقدم القول فيه . فمتى قال : أردت هذا المعنى ؛ فالمخالف يقر به . فان أبى القول بأن أحدهما قد أدخل الآخر فى الفعل ، فالتوصل ، بالعبارات

الى اثبات المعانى ، لا يصح . وان أراد أنه يجب أن يلجئه الى الفعل ويحمله عليه ، لم يصح . لأن هذا المعنى ، انما يصح فيما لا يوجد الا من جهة الملجأ ، فمتى فعل غيره ما يجب أن يفعل الفعل عنده من الالجاء والحمل قبل ذلك فيه . وهذا لا يصح فى المقدور الواحد ، لو كان مقدورا لقادرين ؛ لأن ايجاد أحدهما له ، هو ايجاد الآخر . فكيف يقال : ان أحدهما أدخل الآخر فى الفعل على جهة الحمل والالجاء ؛ ولا يمكن أن يراد بذلك الاضطرار ، لأن أحدهما اذا فعل ذلك ، فالآخر أيضا فاعل له على هذا القول . والاضطرار هو ما وجد فيه من فعل غيره ، لا من فعله . وان أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيره بالصفة / التى معها يصح أن يفعل أو يجب أن يفعل من حيث أوجد المقدور ، فذلك غير واجب . لأن ايجاد ذلك لا يوجب فى القادر الآخر هذا المعنى . وان أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيره الآخر فاعلا ، وان اجتهد فى الانصراف عنه وكره ايجاده ، وهو الأقرب أن يكون مراده ، فقد بينا صحة ذلك ، وكشفنا القول فيه . وكذلك ان أراد أنه كان يجب أن يصير الآخر فاعلا ، وان قويت دواعيه الى أن لا يفعل ، فذلك أيضا مما بينا القول فيه .

ويمكن أن ترتب هذه الدلالة بأن يقال : ان ما اقتضى وجود الفعل من جهة الفاعل ، يقتضى كون الفاعل بالصفات التى معها يصح أن يفعل ؛ وما أحال أحدهما ، أحال الآخر . فلو كان المقدور الواحد مقدورا لقادرين ، لوجب أن يكون تمكن أحدهما من ايجاده تمكنا من جعله فعلا للآخر ، وتمكنا من جعله اياه بالصفات التى معها يجب أن يفعل أو يصح أن يفعل . فاذا بطل ذلك فيه ، علم أن ذلك لا يصح ، فيكون هذا معنى قوله : انه كان يجب أن يدخل أحدهما الآخر فى الفعل .

فأما ما قاله من أنه كان يجب أن يُدخل أحدهما الآخر فى الذم اذا كان ما فعله قبيحا ، فلقائل أن يقول : ان ذلك غير واجب .وذلك لأن القادر الآخر أزيد حالا من المحمول على الفعل من حيث كان هذا الفعل الواقع ، مع أنه فعله فعل غيره أيضا ، وفعل المحمول والملجأ هو فعله فقط . فاذا لم يجب أن يستحق على ما حمل عليه الذم اذا كان قبيحا ، بل المستحق لذلك هو الملجىء له دونه ، فكذلك يجب أن يكون المستحق للذم هو القادر الذى قصد الى ايجاد الفعل دون / الآخر المدخل فى الفعل . وله أن يقول : انه اذا كان فاعلا من غير قصد وداع ، فحاله كحال الساهى والنائم ، أو حال من لا يمكنه التحرز من القبيح ؛ فاذا لم يستحق هو الذم ، فكذلك القول فيه .

وليس لأحد أن يقول : ان هذا القول يؤدى الى أن يكون الفعل الواحد يستحق به الذم ، ولا يستحق به من حيث استحق المريد منهما الذم عليه ولم يستحقه الآخر مع علمه به ، وهذا يوجب أن يكون فى حكم الحسن والقبيح . وذلك لأن الفعل الواحد لو صح كونه واقعا من اثنين ، لوجب أن يراعى فى استحقاق الذم عليه حالُ كل واحد منهما . لأنه لا يكفى فى استحقاق الذم على الفعل أن يكون قبيحا فقط ، دون أن يكون فاعله على أحوال . فمتى حصل لأحدهما من الحال ما يقتضى استحقاق الذم دون الآخر ، لم يمتنع أن يستحق الذم عليه دون صاحبه ؛ كما لا يمتنع أن يستحق الذم على فعل دون فعل ، وفى حال دون حال . وانما استحال كون الفعل حسنا قبيحا ، لا لما ظنه من ثبوت الذم ونفيه ، لأن الذم قد يثبت

فى القبيح وينتفى عن القبيح . فليس انتفاء استحقاقه أمارة لكون الفعل حسنا ، كما أن استحقاقه على الفعل علامة لكونه قبيحا .

فان قال : اذا كان من حق العالم بالقبيح أن يستحق الذم عليه اذا فعله . فيجب اذا فعله أحدهما — والآخر عالم به — أن يكون مدخلا له فى استحقاق الذم ، وان كان مجتهدا فى أن لا يفعله ؛ وأن يكون من حيث وقع وهو عالم به يستحق الذم عليه ، ومن حيث اجتهد فى أن لا يفعله لا يستحق الذم عليه ، وهذا متناقض .

قيل له : هذا لو صح ، لكان دليلا غير الأول ، فكيف ولا يستمر ؟ لأن العالم بالفعل انما يستحق عليه الذم ، اذا فعله متى كان مخلّى بينه وبين فعله ، ولا يكون/ فى حكم المحمول عليه . ومن يقع فعله ، وان اجتهد فى أن لا يفعله ، فحاله ان لم يزد على حال المُلجَأ لم ينقص منه ؛ فكيف يقال : انه يستحق الذم عليه ؟ فكل ما ذكرناه يبين أن المعتمد ما قدمناه من الأدلة .

دليل ثامن : اذا ثبت ، بما قدمناه فى أول باب العدل ، أن العلم يُقبّح القبيح ، وبأنه غنى عنه لا يجوز أن يختاره ، فيجب أن لا يصح كون الفعل الواحد فعلا لله تعالى والمحدِث ، لأنه يوجب اذا كان قبيحا نقضُ هذا الأصل . وما أدى الى نقضه وجب فساده . وهذا يدل ، أيضا ، على أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين منّا ، لأنه قد يحصل أحدهما عالما به غنيا عنه ، والآخر بخلافه . فان وجد من الآخر ، أدى الى نقض هذا الأصل ؛ وان لم يصح أن يوجد منه ، كان ناقضا لكونه قادرا عليه . واذا صح بهذا الدليل أن القبيح لا يجوز كونه مقدورا

لقادرين ، فيجب مثله فى الحسن ؛ لأن ما أوجب اثبات ذلك فيهما أو نفيه عنهما ، لا يختلف .

دليل تاسع : ومما يستدل به على ذلك أن الشىء اذا وجب كونه على صفة من الصفات بأمر ما ، فتعليق كونه على تلك الصفة بأمر ثان لا يصح . يبين ذلك أن كونه متحركا ، اذا وجب لوجود الحركة ، لم يصح طلب أمر ثان يوجب كونه كذلك . والعالم متى وجب كونه عالما بالعلم ، فالحاجة الى أمر ثان يصير به عالما لا تصح . ولو صح ذلك ، والحال ما قلناه ، لصحت الحاجة الى ثالث ورابع ، ولم يصح أن يقف فيما يصير لأجله الموصوف على بعض الصفات . على حد ، وهذا يوجب من الجهالات ما لا خفاء به . فاذا ثبت ذلك ، وصح أن تصرف زيد يجب وقوعه عند قصده وارادته / مع التخلية ، حتى صار قصده اليه والحال هذه فى وجوب وجوده عنده بمنزلة العلل الموجبة للصفات ؛ فكما لا يجوز تعليق معلول العلة بأمر سوى العلة ، كذلك لا يجوز تعليق حدوث هذا الحادث بغير هذا القاصد . وليس له أن يقول : انما لم يصح ذلك فى العلل لأنها موجبة لذواتها . فالقول بأنها توجب مع غيرها ينقض هذا القول فيها . وليس كذلك ما يحدث من المختار ، فلا يمتنع أن يكون حادثا منه ومن غيره ، وان وجب وقوعه عند قصده . وذلك لأنا قد بينا أن وجوب حدوث تصرف زيد اذا كان غير ممنوع وكان له اليه داع وقصد اليه ، بمنزلة وجوب الصفة عن العلة . فاذا اتفقا من هذا الوجه ، لم يوجب افتراقهما من حيث ذكره السائل ، فساد ما قلناه ، لأن ما ذكرناه انما وجب من حيث اشتركا فيما ذكرناه ، لا لأن العلة موجبة .

يبين ذلك أن ما لا يوجب فى العقل مثل الموجب فى هذه القضية ، لأنا اذا علمنا أن الفعل يتولد عن سبب ، لم يصح أن تثبت فى حدوثه سببا ثانيا ، وان لم يكن بمنزلة العلل فى الايجاب . فاذا علمنا كون الضرر قبيحا من حيث كان ظلما ، فالقول بأنه يتعلق قبحه بأمر آخر لا يصح وان لم يكن هناك له ايجاب ، وهذا يبطل ما تعلق به .

ومما يبين صحة الدليل ، أن هـذا الحادث يجب أن يحصل بحسب أحوال زيد ، فان كان عالما صح وقوعه محكما ويقع على بعض الوجوه بارادته ، فاعتبر فى كيفية حدوثه حاله ، كما اعتبر فى كيفية وجوب الصفة عن العلة حالها ، / وصار وجود غيرها كعدمه فى أنه لا يخل بحصـول ما يوجبه . وكذلك وجود غير هذا المحدث كعدمه فى أنه لا يخل بحدوث ما يحدثه ، فيجب أن لا يكون له محدث سواه ، كما لا يكون للصفة الموجبة عن العلة علة سواها .

فان قيل : ان زيدا لا يجوز أن يحدث تصرفه الا والقديم ، تعالى ، موجود يصح أن يحدثه أيضا ، فصح القول بأنه حادث منهما ، وان استحال ذلك فى العلة ، لأن زيدا قد يعلم الشىء عند وجود علمه ، وان عدم كل أمر يصح أن يكون له به تعلق .

قيل له : ان ذات القديم ، سبحانه ، لا تقتضى حدوث تصرف زيد ، لأن القول بذلك يخرج التصرف من أن يكون له به تعلق . وانما يمكن أن يقال : انه يحدث قصده ، تعالى ، وقد علم أن وجوده واجب عند قصد زيد وان لم يقصد القديم ، تعالى ، اليه ، كما يجوز حدوثه وان لم يقصد سائر القادرين اليه . فاذا صح ذلك ، وجب القضاء بأن سبيله فى ذلك سبيل العلل ، وصح ما اعتمدنا عليه .

دليل عاشر : ويدل على ذلك أيضا ، أنه لا يمتنع أن يخترع ، سبحانه ، الفعل فى المَحَالّ ، كما لا يمتنع أن يفعله بسبب ؛ والقادر منا لا يصح أن يفعل فى غير محل قدرته الا بسبب . فلو كان المقدور الواحد مقدورا لهما ، لأدى الى صحة وجوده مع فقد سببه من جهة القديم ، واستحالة وجوده الا بسببه من جهة المحدث ، أو الى أن يكون وجود السبب فيه كعدمه . وذلك يحيل تعلق حدوثه بالسبب ، أو الى أن يستحيل وجوده الا عند وجود السبب . وذلك يحيل كونه ، تعالى ، قادرا على اختراعه . فاذا ثبت فساد جميع هذه الوجوه ، وكان القول بمقدور لقادرين يؤدى اليه ، فيجب فساده . وكذلك الكلام فى القادرين المحدثين ، لأنه لا يمتنع من زيد أن يحدث الفعل فى محل قدرته ابتداء من غير سبب ، ولا يصح من عمرو أن يفعله فيه الا بسبب . فلو كان الفعل الواحد مقدورا لهما جميعا ، لأدى الى الفساد الذى قدمناه .

فان قال : ان أحدهما اذا قدر عليه بسبب ، فكذلك الآخر ؛ فلا يوجب ذلك ما ذكرتم .

قيل له : ان هذا القول ان سلم ، أدى الى أن يصح وجود السبب من أحدهما ابتداء ، وهو الذى يفعله فى محل قدرته ، ولا يوجد من الآخر الا بسبب ، فيعود الأمر الى ما ذكرناه من وجوه الفساد .

وبعد ، فان غير زيد يفعل فى بعض زيد الفعل بالسبب على وجه لا يصح أن يقع عليه من زيد الفعل بالسبب ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟

وهذا السؤال لا يصح فى القديم ، تعالى ، لأنه لابد من أن يقال : انه يصح أن يخترع أجناس الأفعال فى المحال ، وان كان غيره لا يفعل فيها الا بسبب .

دليل حادى عشر : ومما يدل خصوصا على أن كون مقدور واحد لقادرين محدثين ، لا يصح . لأنه لو صح ، لكان لا يخلو من أن يوجد فى محل قدرتهما أو محل قدرة أحدهما أو فى محل ليس بمحل لقدرتهما جميعا . والقول بأنه يوجد فى محلى قدرتهما ، محال . لأن الغرض الواحد لا يصح وجوده فى محلين متباينين ألبتة وفى محلين متجاورين ، الا التأليف ؛ وقد يكون محلا قدرتهما بحيث لا يصح وجود التأليف فيهما . فلا يصح أن يقال : ان التأليف ، خاصة ، يجوز كونه مقدورا لهما جميعا ، وان كان ذلك لا يصح أيضا من حيث كان التأليف لا يوجد الا متولدا من القادر منا ؛ فيعود الحال فيه ، لو كان مقدورا لهما الى أنه يجب كونهما قادرين على سبب/واحد له ، وسببه مما يختص المحل ، لأنه للمجاورة أو الاعتماد .

ولا يجوز أن يقال : انه يوجد فى محل قدرة أحدهما ، لأن ذلك يوجب فيه وجوها من الفساد ، اما أن توجد منهما جميعا بسبب واحد ، وذلك يستحيل وجوده منهما على الوجه الذى تولد ؛ أو بسببين ، وذلك يوجب اخراج كل واحد منهما من أن يكون سببا ان صح وجوده بالآخر ، أو كون الأول سببا أو الثانى ، أو حاجة أحدهما فى ايجاده الى السبب دون صاحبه ؛ وذلك يفسد بما قدمناه .

ولا يصح أن يقال : انه يوجد فى غير محل قدرتهما ، لأنه يؤدى الى وجوه : اما الى أن يصح من أحدهما أن يفعل فى غير محل قدرته بغير سبب أو الى تعلق الفعل الواحد بسببين ، أو الى أن يكون السبب الذى يبتدئه أحدهما فى محل القدرة يكون سببا للآخر وان لم يفعله ، أو الى أن يفعل ذلك الآخر بسبب ، فيخرج من أن يكون فعلا لمن ابتدأه فى محل قدرته .

وفساد جميع ذلك يبطل القول بجواز مقدور واحد لقادرين .

فصل (١) : وكل ما (٢) ذكرناه من الأدلة على استحالة كون مقدور واحد لقادرين يدل على استحالة كونه مقدورا بقدرتين لقادرين . فأما القدرتان اذا اختصتا بقادر واحد ، فانه يستحيل كونه مقدورا بهما ، لأنه يؤول الى صحة كونه مقدورا من قادرين . وذلك لأن صحة تماثلهما بمقدور واحد يوجب تماثلهما . وكل عرضين مثلين صح اختصاصهما بحى واحد ، صح اختصاص مثلين من جنسهما بحيين كالعلمين والارادتين . لأن الدلالة قد دلت على / أن الشيء اذا كان له مثل ، لم يجز أن يكون مثله محصورا بعدد ، حتى لا يصح أن يكون فى المقدور منه الا عددا مخصوصا ؛ وثبت أن كل جوهر يحتمل من الأعراض مثل ما تحتمله سائر الجواهر . فلا يصح أن يقال : ان أجزاء زيد تختص بصحة وجود قدرتين مثلين فيه ، دون أبعاض غيره . وذلك يبين صحة ما قدمناه ، من أن ذلك يؤدى الى جواز مقدور من قادرين ، فيجب القضاء بفساده .

ومما يدل على ذلك أيضا أنه لا يمتنع أن تكون احدى القدرتين فى عضو منه والأخرى فى عضو آخر ، فيكون مقدورهما واحداً يؤدى الى الفساد من حيث لا يمتنع أن يحصل فى أحد العضوين منع" لا يحصل فى الآخر . وقد بينا من قبل ما يوجب ذلك من الفساد ، وشرحناه ، فلا وجه لاعادته .

ومتى قال : انه يصح وجوده بأحدهما ، وان حصل فى محل الأخرى منع ، فقد أخرج القدرة الأخرى من أن تكون قدرة عليه . ولو جاز ،

---

(١) ذكرت هذه الكلمة فى النص ، وهى لاتدل على فصل جديد ، لأن الجملة التى ذكرت بعدها لاتعتبر عنوانا ، ولان الكلام متصل ، ولان المؤلف لم يشر فى صدر الكتاب وهو يذكر فصوله الى فصل فى هذا الموضع .

(٢) وكل ما : ذكرت فى النص وكلما .

والحال هذه ، أن تكون قدرة عليه ، ، لجاز فى قدرة غيره أن تكون قدرة عليه ، وكذلك فى سائر الأعراض .

وقد استدل شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، بعد ذكره هذين الدليلين بأنه قد صح أن القادر يجوز أن يفعل باحدى القدرتين فى المحل الواحد دون الأخرى ؛ وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يمتنع من ذلك . لأنه انما يفعل فى محل القدرة الفعل لكونه قادرا بالقدرة ، وكونه قادرا باحدى القدرتين ، ليس هو كونه قادرا بالأخرى . واستعمال المحل فى الفعل لا حقيقة تجبه ، لأنه يبتدىء الفعل فيه ، ولا يحتاج الى أمر / يسمى استعمالا ، فيجب لو كان مقدور هاتين القدرتين الحالتين فى محل واحد أن لا يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى ، فيؤدى ذلك الى كونه موجودا معدوما والى غير ذلك مما تقدم القول فيه .

فصل [1] : واعلم أن اثبات مقدور واحد لقادرين من وجهين يستحيل ، كما يستحيل ذلك من وجه واحد لو سلم وثبت أن القدرة يصح أن تتناول الشىء على وجه سوى الحدوث . وذلك لأنه ، تعالى ، كان يجب أن يصح أن يخترعه وان لم يكتسبه العبد وان كان قادرا على اكتسابه ، وأن يصح من العبد أن يكتسبه وان لم يحدثه القديم وان كان قادرا على اختراعه . وهذا يؤدى الى ضروب من الفساد سنبينها من بعد . أو كان يجب أن يستحيل أن يخترعه ، تعالى ، الا والعبد يكتسبه ، وأن يكتسبه هو الا والقديم ، تعالى ، يخترعه . وهذا يؤدى الى وجوه من الفساد نبينها أيضا من بعد ،

(١) ذكرت هذه الكلمة فى النص ، وهى لاتدل على فصل جديد ، لأن الجملة التى ذكرت بعد لاتعتبر عنوانا ، والكلام متصل ، ولم يذكر المؤلف عند ذكر فصول الكتاب ما يدل على هذا الفصل فى هذا الموضع .

ويؤدى الى نقض كونه ، تعالى ، قادرا على اختراعه . لأنه لا يصح أن يقال : انه يحتاج ما يخترعه فى وجوده الى قدرة العبد ، كما يحتاج الى المحل . وأنت تجد هذا الفصل مشروحا من بعد ، وان كنا بينا من قبل أنه لا حقيقة للكسب ، ودللنا على أن القدرة لا تتعلق بالشىء الا على وجه الحدوث فقط .

وقد استدل على استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، بأنه لو صح ذلك كان يجب ، متى أردنا من أحدهما الفعل ، أن نريده من الآخر ؛ وأن يستحيل أن نريد من أحدهما ذلك ، ونكرهه من الآخر . وفى صحة ذلك ، دلالة على بطلان هذا القول . ويمكن أن يقال فيه : انما يصح أن يراد من أحدهما ويكره من الآخر ، متى لم يعتقد أن ما يحدث من أحدهما يحدث من الآخر لا محالة .

فأما اذا اعتقد / ذلك فيه ، فلابد ، متى أراد هذا المعتقد من أحدهما ، أن يريده من الآخر ، لأن الارادة تمنع الاعتقاد . فأما اذا اعتقد خلاف ذلك ، صح أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر . وكذلك ان اعتقد أنه مقدور لهما ، ويصح أن يفعلاه على البدل ، فالتعلق بذلك يبعد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه لا يصح أن نريد من زيد أن يفعل ما لا يقدر عليه . فعلى هذا لا يصح ، فيمن علم أن مقدورا واحدا لا يكون الا من قادر واحد ، أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر . وكيف يصح أن يكره منه ما يعتقد استحالة حدوثه من جهته ، أو نريد ذلك منه وقد اعتقد هذا الاعتقاد ! ؟ وقد استدل على ذلك بأنه لو كان فعل زيد فعلا لله ، سبحانه ، لوجب أن يسبق له ، من الأسماء ما يسبق لزيد ،

فيوصف مَنْ ظلمه وحيره بأنه مُحيِّر ظالم ؛ وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول . وهذا مما نبينه من بعد ، عند ابطال قولهم فى المخلوق ، فلا يصح أن يستدل به من جهة العقل ، لأن الاشتقاق طريقه الأسماء دون المعانى ، فلا يصح أن يعتمد عليه فى ابطال هذا القول .

ولو أن القائل بهذا المذهب قال : انى أشتق لهما الاسم ، لكان من جهة المعنى قائلا بما هو قائل به ، الا اذا امتنع منه ، وهو قوله : انه فعل لهما جميعا . فهذه الدلالة انما تصح اذا بنيت على السمع من اجماع وغيره ؛ وتورد على طريقة التشنيع لقولهم وتكفيرهم فى مقالتهم .

وأما من جهة العقل ، فالتعلق به لا يصح من حيث ذكرناه . وأما التعلق بما ذكر فى الكتب من أنه لو جاز فعل" من فاعلين لجاز قول" من قائلين ، ولوجب أن يكون ، تعالى ، قائلا بقول العبد وصادقا بصدقه وكاذبا بكذبه ، فمن جنس ما تقدم ، لأن القوم قد قالوا بمعناه ، وانما امتنعوا من اطلاق / عبارة ، ولا يصح التوصل الى افساد المذاهب بالزام عبارة . والمخطىء فى المذهب ، لا يدل على خطأ قوله امتناعه من بعض العبارات . ولو قال المخالف انى أجيز قولا من قائلين ، كما جوزت فى الفعل ، لاحتيج الى استئناف الاستدلال . ولو قال : امتنع من ذلك ، وان أعطيت فيه من المعنى ما أعطيته فى الفعل ، لم يكن القدح بذلك فى مذهبه .

وكيف يصح التعلق بذلك ، والقول قبيل من الأفعال ؟ ومذهبهم فى بعضها ، مذهبهم فى سائرها ؟ وانما قصد شيوخنا ، رحمهم الله ، بذكر ذلك التشنيع عليهم بذكر ما أن ارتكبوه وقالوا به خرجوا من الدين ؛ وهو القول : بأن الله ، تعالى ، كاذب بكذب العباد . والا فما يقتضيه هـذا

الالزام فى المعنى ، هو الأمر الذى يصرحون به ، وهو أن قولنا فعلا لله تعالى ومن جهته حدث ووجد . وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على قولهم فى اثبات مقدور لقادرين ، اثبات قديمين مقدورهما واحد ؛ فلا يصح التمانع بينهما . وذكر أن هذا القول يفسد التعلق بهذا الدليل ، فيجب أن لا يصح لهم العلم بأن القديم واحد . ويبين أنهم ان قالوا : انما يجوز كون مقدور لقادرين على جهتين ، فيكون تعالى قادرا على اختراعه ، والعبد على اكتسابه . وفى القديمين لا يصح ذلك ، بل يؤدى الى أن يقدرا عليه من جهة الاختراع فقط ؛ وذلك مما لا يجوز عندنا ، فذلك لا يصح . لأنه لابد من أن يقولوا : ان جهة الكسب جهة" يحدث الفعل عليها . وقد قالوا مع ذلك : انه تعالى قد أحدثه كسبا وقدر عليه من هذه الجهة لأنه بالله ، تعالى ، كان على سائر الصفات ، على ما يعتمدونه فى المخلوق ؛ والعبد قادر عليه من هذه الجهة . وهذا هو القول باثبات مقدور لقادرين من جهة / واحدة . ويبين أن ما لأجله يدفع كونه مقدورا لقادرين منا ، وهو أن الكسب عنده يحل محل القدرة عليه ؛ ولا يجوز حلول المعنى الواحد فى مكانين ؛ لا يتأتى فيما ألزمناه ، فلا يمكنه أن يجعله أصلا .

واعلم أن الأصل فى هذا الكلام ما قدمناه من الأدلة على استحالة كون مقدور واحد لقادرين ، لأنه يتبين به أن الطريق الذى به يعلم فساد ذلك فى بعض القادرين به ، يعلم فساده فى سائرهم . فاذا بين به ذلك ، صح أن من أفسده فى بعض القادرين ، لم يمكنه العلم بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدورا لقادرين قديمين . فعند ذلك ، يجب أن لا يصح تعلقهم بدليل التمانع وغيره من الأدلة ، لأنها أجمع تفتقر الى العلم باستحالة

مقدور لقادرين . ومتى لم يبين ذلك ، لم يمكن الاعتماد على الوجه الذى ألزمهم فى أصل المسألة ، وان كان متى قصد به بيان ما يلزمهم على قوده من وجوه الفساد ، كان واضحا . وربما مر فى كلامه ، رحمه الله ، أن قولهم بجواز مقدور لقادرين يؤدى الى أن لا يصح لهم العلم بنفى الاثنين ، ويلزم على قولهم ذلك . وهذا يبين أيضا ، لكن الأول أولى من الوجه الذى ذكرناه .

فأما التعلق ، فى استحالة مقدور واحد لقادرين ، بأنه لو صح ذلك لأدى الى كون ذلك الفعل ضرورة كسبا . وحكمهما يتنافى ، لأن من حق الضرورة أن لا يمكن الانصراف عنه ولا يتعلق به ذم ، وأحكام المكتسب بالضد منه ، فيجب استحالة القول بذلك . وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان هذا القول هو الذى يصرحون به من جهة المعنى . فنعود فى التحقيق الى أنه الزام عبارة ؛ / لأنهم يصرحون بأنه تعالى خلق الفعل فيه وأحدثه ، وهذا هو المعنى الذى يلزمهم به كون الفعل ضرورة . وقد قالوا به ، فلم يبق فى الالزام الا أنا سمناهم عبارة لا يطلقونها ، الا أن يراد بذلك ما قدمناه فى الأدلة . على أن مقدورا واحدا لا يجوز أن يكون مقدورا من قادرين ، فيكون ذلك دليلا برأسه . أو تبين بذلك أن هذا القول يؤدى الى زوال المدح والذم عن العبد ، فيكون كلاما معهم فى المخلوق .

فأما التعلق فى استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، بأنه يؤدى الى أن العبد شريك لله فى فعله من حيث لا يتم فعله تعالى الا بأن يكتسب العبد ، ولا اكتساب العبد له الا بأن يفعل تعالى . وقد ذكره شيخنا أبو على ، رحمه الله وقواه ، بأنه لو قال قائل : ان السموات والأرضين قد

فعلهما غير الله تعالى وان كان الله قد خلقهما ، كان قد أثبت شريكا له فى خلقهما باجماع الكافة . فكذلك اذا أثبت ما خلقه الله من فعل العبد كسبا له ؛ وبين أن هذا يخالف معلوما لعالمين ومملوكا لمالكين ، وبين أن ذلك لا يلزمنا فى المتفاوتين فى حمل الثقيل ، لأن فعل أحدهما وان كان لا يوجد الا بفعل الآخر ، وحالهما فى القدرة على ما هما عليه ، فعل أحدهما متميز من فعل الآخر ، فلا تجب فيه شركة كما يجب ذلك فى الكسب .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، از أقوى ما يلزمون عليه هذا الكلام ، أن يقال : قد علم أن الجسم الثقيل اذا لم يصح من أحد القادرين حَمله الذى هو المقصود ، الا بفعل صاحبه ، كانا شريكين فى حمله . وليس فى الشركة المعقولة فى الشاهد أوضح من هذا الوجه ، وانما تحمل الشركة فى المال على هذا تشبيها من / حيث يحصل فى كلا المالكين أو بكلا الرجلين تصرف ، ولا يتم أحدهما . فاذا صح ذلك ، وكان من قولهم : ان الكسب لا يتم من العبد اكتسابه الا بأن يخلقه الله ، تعالى ، ولا منه سبحانه خلقه الا بأن يكتسبه العبد ، فهو فى الشركة أقوى من سائر ما قدمناه . فيجب أن يلزمهم القول بذلك . ثم قال : وهذا الزام منا اياهم عبارة ، لأن المعنى الذى نقصد الزامهم هم قائلون به ؛ وانما يقصد الشيوخ بذكر ذلك ، التشنيع عليهم واظهار مروقهم من الدين وخروجهم من الاسلام . فعلى هذا الوجه ، يصح الزامهم سمعا . لأنه لا خلاف بين الأمة أن القول بذلك كفر ، وأن كل مذهب يلزم عليه اطلاق هذا القول فهو باطل . وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على هذا القول أن تكون ارادتنا من زيد الايمان ارادة أن يخلقه الله تعالى . ولو جاز ذلك ، لكان آمرا له

بأن يؤمن أمرا بأن يخلقه الله تعالى أو سؤالا له . وهذا يوجب أن نكون سائلين لله ما اخترنا بأنه لا يفعله ، وهذا قبيح . وقد بينا من قبل أن ذلك غير واجب فى الارادة ، لأنها تتبع الاعتقاد ، ولا يمتنع خلاف ذلك فيها .

وأما سؤالنا الله ، تعالى ، بما علمناه أنه قد لا يكون ، فالصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان ذلك قد يحسن ؛ وانما يصح فى بعضه من جهة السمع ؛ والكلام فى ذلك يذكر فى الوعيد . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأنه لو جاز فعل من فاعلين ، أحدهما قديم والآخر محدث ، لجاز فعل من فاعلين محدثين . فلما استحال ذلك فيهما ، استحال ذلك فى القديم والمحدث أيضا . ودل على استحالة فعل من فاعلين محدثين ، / بأن ذلك يؤدى الى أن قدرة أحدهما هى قدرة الآخر ، وارادة أحدهما ارادة الآخر . لأن تغاير قدرتهما يؤدى الى جواز أن يفعل أحدهما مع عجز الآخر أو تركه ، وهذا محال . فاذا استحال ذلك ، جاز أن يجعل أصلا ، وتقاس عليه استحالة فعل من فاعلين أحدهما قديم والآخر محدث .

واعلم أن ما يدل على استحالة فعل من فاعلين ، اذا كان يعم جميع الفاعلين ، محدثين كانا أو قديم ومحدث ، فلا وجه يجعل أحدهما أصلا لصاحبه اذا كان الطريق فى الدلالة يشمل الكل . فأما اذا كانت الدلالة على استحالة ذلك فى المحدثين تخصهما ، لم يمتنع جعله أصلا . هذا اذا صح أن يحمل غيره عليه بطريق لا يكون ذلك دليلا فى ابتداء المسألة ؛ فأما ان لم يصح ذلك ، لم يمكن حمله عليه . وهـذه جملة تغنى عن التفصيل .

قال رحمه الله : وليس لأحد أن يقول : انما استحال كون الفعل الواحد

من فاعلين محدثين ، من حيث يؤدى الى كونه فى مكانين . وأجاب بأن ذلك انما يصح فى الأفعال المبتدئة ، دون ما يفعل بالقدرة . ولا يصح التعلق به مع ذلك ، لأن استحالة فعل من فاعلين فى الفعل ، كاستحالة كونه فى مكانين . فليس بأن يجعل ذلك أصلا فى الفعل ، بأولى من أن يجعل الفعل أصلا فى المكان . وما يحيله فى المكان يحيله فى الفعل ، فالتعلق به لا يصح . وألزمهم رحمه الله على هذا القول ، كونه تعالى والعبدَ جميعا مخبرين من حيث فَعَلا الخبر وآمرين من حيث فعلا الأمر . وهذا يخالف العقل ، لأن الخبر يكون خبرا بالارادة ، فمن حيث فعلاه لا يجب كونهما مخبرين وآمرين . لكنه يمكن أن يقال : كان يجب كونه تعالى مريدا له ، على الوجه الذى يريده المكتسب ، / فيؤدى ذلك الى ما ذكره . ولا يصح أن يقال : كان يجب أن تكون ارادة أحدهما ارادة الآخر من حيث كان فعلا لهما ؛ لأن الارادة انما تختص بالمريد من حيث توجب له حالا ، لا من حيث فعلها . لكن هذا الكلام ، اذا صح ، رجع الى شبيه بما تقدم من الزام اشتقاق الأسماء . وقد يدخل فى هذا الكلام كثير مما نذكره فى ابطال قولهم فى المخلوق ، ونورده من الالزامات ، فأخرناه الى بابه لئلا يتكرر .

سؤال : قالوا : اذا جاز اثبات مملوك لمالكين ، ومعلوم لعالمين ، ومراد لمريدين ؛ فهلا جاز اثبات مقدور لقادرين ؟ فاذا صح من القادرين الحيّين أن يلتذّا بشىء واحد ويألما به ويشتهيا ، فهلا جاز أن يفعلا فعلا واحدا ؟

الجواب : انا قد بينا أن المعلوم لا يصير من حيث عَلِمه العالمُ على وجه مخصوص ، ولا يصح ذلك فيه كما يصح ويجب فى القدرة ؛ ولذلك

صح من العالمين أن يعلما معلوما واحدا ، وكذلك من المريدين ، وليس كذلك حال القادرين . لانا قد بينا أنه لابد من صــحة وقوع المقــدور من جهة القادر على بعض الوجوه : وبينا أن ذلك يؤدى الى الفساد . ويلزم على هذا الوجه أن يجوزوا مقدورا لجماعة قادرين ، كما يجوز اثبات معلوم واحد لجماعة عالمين ، وهذا مما لا يرتكبه القوم ، ومن ارتكب منهم ذلك ، لم يمكن أن نبين فساد قوله الا بمثل ما نبين به فساد القول فى الاثنين . فلذلك وجب الاعتماد على الجواب دون المعارضة . وقد بينا أن العلم الذى يؤثر فى صحة وقوع الفعل محكما ، لا يصح أن يكون الا واحدا ، وهو علم القادر دون من ليس بقادر ؛ / وكذلك الارادة المؤثرة فى ذلك .

فأما كون مملوك لمالكين ، فانا لا نجيزه على الحقيقة ؛ لأن المالك هو القادر على الشيء ، والمملوك هو المقدور ، على ما دللنا عليه من قبل . فاذا ثبت استحالة مقدور لقادرين ، استحال مملوك لمالكين . وانما اللبس الحالْ فى ذلك على من فصل بين الأمرين ؛ لأن استعمال الملك فى محل الفعــل يستعمل بالتعارف كثيرا . فيقال فى الدار أنها ملك" لزيد ومملوكة له . وهذا مجاز يعنى به أنه يصح منه التصرف فيه ، وأنه يقدر على ذلك . ومتى أريد بالملك هذا الوجه ، عاد سؤالهم فى التحقيق الى أنهم أرادوا به أنه اذا صح منهما أن يفعلا فى المحل الواحد فعلين فيجب صحة فعل من فاعلين . وهذا قبل التأمل واضح الفساد ، لأن الجوهر يحتمل فعل كل قادر ، فلا يجب أن يكون محل فعل زيد يختص به . وليس كذلك حال الفعل ، لأنه يختص به . ولذلك جاز كون المملوك ، على هذا الوجه ، مملوكا لجماعة كثيرة ؛ واستحال كون الفعل فعلا للجماعة . وجاز أن يملك تعالى

الشيء جماعةً كثيرةً ، واستحال أن يجعل الشيء الواحد فعلا لهم كلهم . وجاز في الاثنين أن يملكا الشيء الواحد من وجه واحد ، بأن يسوغ لأحدهما فيه من التصرف ما يسوغ للآخر ؛ وجاز أيضا أن يملكاه من وجهين . ولم يصح ذلك في القدرة . وانما صح من الحيّين أن يلتذا بالشيء الواحد ويألما به ، لصحة تعلق الشهوة الكثيرة ونفور الطبع بالشيء الواحد . والعلة أن الالتذاذ موقوف على كونه مشتهىً (١) ومدركا ، وليس فيهما ما يختص بحي دون حي ، فقارن / حالُه حالَ الفعل . ولذلك صح من الخلق الكثير الالتذاذ بالشيء الواحد وشهوة الشيء الواحد ، واستحال ذلك في المقدور .

سؤال لهم . قالوا : اذا جاز اثبات قدرة على مقدورات كثيرة عندكم ، فهلا جاز اثبات مقدور لقدرتين وقادرين ؟ واذا جاز كون القدرة قدرة على الضدين على البدل ، فهلا جاز كون القدرتين متعلقتين بمقدور واحد على البدل ؟ الجواب : ان هذا السائل يثبت بين الأمرين نسبة تقتضي بيان الفرق بينهما ، وانما هو في حكم المبتدىء بالمطالبة بالفرق بين أمرين . ونحن نجيبه بأن القدرة لما هي عليه في جنسها تقتضي صحة التعلق بأشياء ، والا لم يكن بين القادر والعاجز والمضطر فصلٌ . وتعلقُ القدرتين بالمقدور الواحد يؤدي الى قلب جنسها من حيث يصح ايجاده بأحدهما وان عدم الآخر ، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما اذا عدم الآخر . فوجب استحالته ، وصار نفس ما اقتضى جواز تعلق القدرة الواحدة بالمقدورات ، يقتضي تعلق القدرتين بمقدور واحد . ولذلك صح تعلقها بمقدورات لا تنحصر ، ولم يصح كون المقدور الواحد مقدورا بقُدَر لا تنحصر . والبدل في القدرتين اذا كان المقدور واحدا يؤدي الى اخراجهما او أحديهما من أن

(١) مشتهى : في الأصل « مشتهيا » .

يكون قدرة عليه . والبدل فى المقدورين الضدين ، والقدرة واحدة ، لا يؤدى الى ذلك ، فافترقا من هذا الوجه .

وقد أجيب عن ذلك بأنه اذا جاز أن يفعل بالجارحة الواحدة أفعالا ، ولم يجز ، قياسا على ذلك ، أن يفعل الفعل الواحد بجارحتين ؛ / فكذلك لا يجب من حيث جاز أن يفعل بالقدرة الواحدة أفعالا ، أن يصح أن يفعل بالقدرتين فعلا واحدا . وليس لهم أن يقولوا : ان بالجارحة لا يفعل الفعل فى الحقيقة ، وانما يفعل بالقدرة ؛ فالمعارضة بما ذكرتم لا تصح . وذلك لأن الغرض بقولنا : انه يفعل بالجارحة أفعالا ، أنها اذا حلتها القدرة صح أن يبتدأ فيها فعلا بعد فعل . واذا كان هذا هو المقصد ، فالكلام سليم لازم ، وان كان ما قدمناه من الجواب أولى أن يعتمد عليه .

سؤال . قالوا اذا كان سبحانه هو المقدر لنا على الفعل ، فيجب أن يكون هو عليه أقدر ، كما أنه اذا أعلمنا الشىء ، فهو به أعلم ؛ واذا جعلنا مدركين للشىء ، فهو مدرك له .

وهذا غلط ، لأن ذلك لا يطرد فى كل الأمور ، لأنه تعالى هو الذى يجعلنا مشتهين للشىء ، ولا يجب كونه مشتهيا له ؟ وكذلك قد يعجزنا عن الشىء ، ولا يجب كونه عاجزا عنه ؛ وكذلك ينفّر طباعنا عن الشىء ، ولا يصح ذلك فيه ؛ فكذلك القول فيما سأل عنه فى القدرة . ومتى يتبين الوجه فى استحالة ما ألزمناه ، بينا الوجه فى استحالة ما سأل عنه . لأن ما يؤدى اليه كونه قادرا على مقدور العباد من الفساد ، يكاد يزيد على ما يؤدى كونه مشتهيا . وليس له أن يقول : ان سائر ما ذكرتم من الصفات يستحيل عليه تعالى أصلا ، وكونه قادرا يصح عليه ، كصحة كونه عالما ،

فيجب حمله عليه ، وأن يقضى بأنه اذا وجب كونه عالما بما يعلمه العباد ، أن يجب كونه قادرا على ما يقدر عليه العباد . وذلك لأن ما يصح أن يقدر عليه العباد فى أنه يستحيل كونه قادرا عليه ، مثل جميع الأشياء فى أنه يستحيل أن يعجز عنها / أو يشتهيها . ولا يجب من حيث صح كونه قادرا على أشياء و
أن يسقط ما ذكرناه ، لأنه فى الوجه الذى سألوا عنه يستحيل كونه قادرا ، كما يستحيل كونه عاجزا ومشتهيا . فالكلام صحيح .

وبعد ، فان القديم ، تعالى ، انما وجب أن يعلم معلومات العباد ، لا لأنه اذا أعلمهم صح أن يكون عالما بها ، لكن لأن من حق المعلوم أن لا يختص ببعض العالمين ؛ فاذا حصل تعالى عالما لنفسه ، وجب كونه تعالى عالما بها أجمع ؛ وليس كذلك حال المقدور ، فالتعلق بذلك بعيد .

وبعد ، فانه يجب أن يثبتوه جل وعز قادرا على الفعل من الوجه الذى قدر العبد عليه . وهذا يوجب أن يكون كسبا بقدرته تعالى ، وذلك يمنع من اثبات قدرة للعبد على اكتسابه أصلا . كما أنه لما كان مخلوقا بالله سبحانه ، لم يصح كون العبد قادرا على خلقه . على أنه يجب أن يجوز أن يقدر تعالى العبدَ على الفعل من سائر جهاته ، كما جاز أن يعلمه المعلوم من كل جهة . والا فان جاز أن يفرق بينهما فى هذا الوجه ، ليجوزن أن يفصل بينهما فيما سألوا عنه .

سؤال . قالوا اذا كان تعالى قادرا لنفسه ، فيجب كونه قادرا على كل مقدور ، كما يجب كونه عالما بكل معلوم ، اذا كان عالما لنفسه بهذا . وكون العبد قادرا عليه ، لا يخرجه من هذه القضية . كما أن كونه عالما به ، لا يخرجه تعالى من كونه عالما به . وهذا قد بينا فساده فى باب الارادة ؛ وبينا أن المقدور يختص ، وأن المعلوم والمراد لا يختص ؛ وبينا أن حال

الكل سواء فى أن ما صح أن يوصف تعالى به ، يجب أن يوصف به ، وانما / يختلفان فى باب لصحة ؛ وأوردنا فيه ما لا طائل فى اعادته .

سؤال . قالوا : لو قدر العبد على شىء دون الفزع الى القديم ، تعالى ، فيكون هو المخترع له والموجد كما أنه تعالى يقدر على الشىء دون العبد ، لأدى الى أن له شريكا فى الأفعال والى أن يستغنى العبد فيما يخترعه عن الله . كما لو قال قائل : انى أثبت قادرا يصح أن يخلق مثل السموات والأرضين ؛ لكان قد أثبت لله شريكا . فيجب لذلك القول بأن مقدور العبد مقدور لله تعالى .

وهذا غلط ، وذلك لأن العبد ، وان أحدث الفعل وأوجده ، فانما صح منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التى لولا كونه عليها لما صح منه أن يحدث ويفعل ؛ فكيف يقال : انه يؤدى الى أن يستغنى عنه تعالى فى ايجاد الأفعال ؟ ولو لزمنا ذلك ، للزمهم أن يستغنى عنه تعالى فى اكتساب الفعل ؛ وكيف يستغنى فى ايجاد الأفعال عمن لا يتم منه ايجاده ، الا بما لا يكاد يحصى عددا من أفعاله وتفضله ؟

فأما ماله قلنا : ان من أثبت قادرا غير الله ، تعالى ، على الأجسام ، فهو قائل : بأن لله شريكا .

فلأنه قد علم أن القادر على الجسم هو القادر لنفسه ، فلا يصح أن يكون فاعل الأجسام الا قديما الها ، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن يكون مثبتا لاله ثان مع الله . وليس كذلك حال العبد اذا اخترع الأعراض ، لأن ذلك يصح بالقدر الدالة على حدث المحل ؛ فكيف يلزم بذلك اثبات اله ثان ؟ ولو جعل الأمر بالضد من ذلك ، لكان أقرب . لأنه من حيث أثبتناه

قادرا بقدرة ، فقد أثبتناه محدثا ؛ ووصفه / بذلك ينفى كونه قديما وشريكا لله . وانما يوصف المشرك بأنه مشرك ، من حيث فعل الكفر أو من حيث استحق العقاب العظيم ، كان موجدا أو مشركا مع الله غيره ؛ ولم يوصف بذلك اشتقاقا من قوله بالشرك ، ولو كان اشتقاقا لوجب كونه مأخوذا من اثباته ربا مع الله . فأما وصفه بذلك من حيث يصف الفعل الواحد بأن الفاعلين اللذين أحدهما هو القديم والآخر المحدث قد اشتركا فيه ، فلا يجب. فكيف يقال : ان هذا القول منهم شرك ؟ وهذا يبين أنهم ألزموا اطلاق أمر فظيع مستشنع عند عوام الناس ، وفى الشريعة ، على ما بيناه .

وقال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض الارادة : لا يمتنع أن يوصف ، تعالى ، بأنه قادر على مقدورات غيره ، ويراد بذلك أنه يقدر على المنع منها . وهذا يبين اسقاط هذا السؤال ، لأنه اذا كان هو الذى يقدرنا ويصح أن لا يقدر ، وبعد الاقدار أن يمنع ؛ فكيف يجب أن يكون شريكا له تعالى على هذا القول ؟ ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : انه اذا ملكنا الشىء وجعل لنا فيه ضروبا من التصرف تستحيل عليه ، فيجب أن يكون شريكا له فى الملك . واذا علمنا الشىء فى الحقيقة على الوجه الذى علمه ، فيجب كوننا شركاء له . واذا أقدرنا على نفس ما قدر عليه ، فقد جعلنا شركاء له . واذا صح أن يجعلنا قادرين وفاعلين ، فتجب بذلك الشركة ، وهذا فى نهاية السقوط . وما يتعلقون به من الظواهر فى أنه تعالى يجب كونه قادرا على كل شىء ، سنبطله فيما بعد / عند ذكر الكلام فى المخلوق ، فلا وجه لتقديمه الآن .

سؤال : قالوا : لا يمتنع أن يكون المقدور الواحد مقدورا لله سبحانه

وللعبد من وجهين ، وان استحال كون مقدور من قادرين من جهة واحدة . كما يصح كونه تعالى وكون العبد فى المكان الواحد على وجهين ، وان استحال كون الجسمين فى مكان واحد ، من حيث يجب كونهما فيه على وجه واحد .

واعلم أن هذا الكلام يبعد أن يورد ابتداء ، لأنه لا شبهة فيه ، لأنه لا يجب ، اذا جاز كونه تعالى والعبد فى المكان الواحد على وجهين ، جواز مقدور واحد من قادرين على وجهين ؛ لأنه لا نسبة بين الأمرين ؛ فكيف يحمل أحدهما على الآخر ؟ وانما يصلح ذكر مثل ذلك على جهة الاعتراض على من قال : لو جاز كون مقدور من قادرين على وجهين ، لجاز ذلك على وجه واحد . لأنه لا فصل فى العقل بين الجهة الواحدة والجهتين ؛ فعند ذلك يسأل عن هذا السؤال ، وان بعد . فأما اذا تعلق به فى ابتداء الكلام ، لم يمكن فيه معنى ، وهو ساقط على كل حال . وذلك أنا لا نقول : ان القديم ، تعالى ، كائن فى المكان على الحقيقة ؛ وانما يراد بذلك أن صنعه وتدبيره فى الأماكن ، فيكون هو المذكور ويراد به غيره ، ويراد به أنه يعلم الأماكن وما فيها وأنه الحافظ لها . ومعنى قولنا فى الجسم أنه فى المكان ، أنه مجاور له معتمد عليه . فلم يحصل الشيئان فى مكان واحد ، لا على وجه ولا على وجهين على حسب قولهم فى الفعل الواحد : انه متعلق بالقادرين ؛ فكيف يصح التعلق بذلك فى هذا الباب ؟

وقد بينا أن المانع من كون مقدور واحد لقادرين ، أن ذلك يؤدى الى كونه موجودا معدوما ، والى سائر ما قدمناه من / ضروب الفساد . وهذا / لا يصح فى كونه تعالى والعبد فى مكان واحد ، لو صح ذلك على الحقيقة .

لأن ذلك لا يؤدى الى أمر يستحيل ، كما يؤدى اليه كونُ الجسمين فى مكان واحد . لأن كونهما فى مكان واحد ، يوجب قلب جنس الجسم ؛ وكونه تعالى فى المكان الذى فيه الجسم ، لو صح ذلك فيه ، لا يوجب هذا المعنى ألبتة ؛ فلهذا فصلنا بين الأمرين . وكون مقدور واحد من قادرين على وجهين ، كهو على وجه واحد فى باب الاستحالة ؛ فلذلك وجب التسوية بينهما . كما أن المعلوم الواحد ، لما صح كونه معلوما من وجه واحد ووجهين ؛ سوينا بين الأمرين فيه .

وقال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، لو تعلقوا بالعرض والجوهر وأن كونهما فى مكان ، يجوز وان استحال ذلك فى الجسمين ، وقاسوا عليه المقدور ، كان أقرب ، لأن العرض فى الحقيقة يصح أن يكون فى المكان . قال : لكن هذا باطل أيضا ، وذلك أن مكان الجوهر ما يعتمد عليه ، ومكان العرض نفس الجوهر ، فلم يحصلا فى الحقيقة فى مكان واحد . فان أريد بذلك أن لجسم قد يتمكن عليه جسم آخر ، وتحله مع ذلك الأعراض . فقد حصلا فى مكان واحد . وهذا أيضا لا يصح لأن الجوهر المتمكن عليه ماسه ولم يحصل فيه فى الحقيقة ، والعرض حصل فيه فى الحقيقة ، فلم يحصلا اذن فى مكان واحد . ولهذا قال ، رحمه الله : ان الذى يوصف فى الحقيقة بأنه كائن فى المكان هو العرض دون الجوهر ؛ وانما يُشَبَّه الجوهر به من حيث يجب انتفاء سكونه لولا المكان ، على بعض الوجوه ؛ كما يجب انتفاء العرض ، لولا المحل .

وبعد ، فان ذلك لو صح وثبت فى العرض والجوهر ، لم يصح حمل المقدور عليه . لأن كونهما فى المكان الواحد / لا يؤدى الى فساد ، من حيث

كان أحدهما بالحلول والآخر بالمجاورة بأن يجب صحة ذلك فيهما لأمر يرجع الى جنسهما . وليس كذلك كون الجسمين فى مكان واحد ، لأن ذلك يوجب الفساد ، ولم يمنع ذلك من حيث وجب حصولهما فى المكان على وجه واحد ، لأن عندنا يجوز اجتماع العرضين المختلفين والمباينين فى محل واحد . وان كانا قد وجدا على وجه واحد ، فكيف يصح حمل المقدور على ما ذكروه ؟ وقد بينا أن اثبات مقدور لقادرين على وجهين ، يؤدى من الفساد الى مثل ما يؤدى اليه كونه مقدورا لهما على وجه واحد ، فيجب استحالة ذلك فيهما .

ولو قلب هذا الكلام عليهم ، فقيل : اذا استحال كون الجوهر الواحد فى مكانين على وجه ووجهين ، وكون العرض الواحد فى مكانين على وجه واحد ووجهين ، فيجب استحالة ذلك فى المقدور الواحد من وجه ووجهين ؛ لكان أقرب مما يتعلقون به .

فأما ما يقوله أبو على ، رحمه الله ، فى الكلام فلا يلزم أيضا عليه المقدور ؛ لأنه لا يجوز ، وجود الكلام فى محلين على وجه واحد ووجهين ، بغيره . وذلك الغير الموجود منه فى المحال متغاير مختلف ؛ فلذلك صح عنده ذلك . لأن الشىء الواحد اذا احتاج الى أمور متغايرة فى كونه فى المحال ، وجاز عدم بعضها مع وجود البعض ، لم يمتنع كونه حالا فى محلين مرة ، وفى أحدهما أخرى . وليس كذلك حال المقدور من قادرين ، لأنه لا يوجد من جهتهما ، لكونهما قادرين عليه ، ولا يحتاج الى معنى سواهما . فاستحالة ذلك فيه اذا كان من وجهين ، كاستحالته اذا كان من وجه واحد .

على أن الذى ذكروه فى القديم ، تعالى ، لا يصح لهم ؛ لأنه يصح كونه فى الأماكن كلها ، ولا يختص بمكان دون / مكان لو صح ذلك عليه ؛ ولا يجوز عندهم تعلق القدرة بأكثر من قادرين ؛ فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟ سؤال : قالوا : لما كان فعل العبد لا يكون الا بجارحة وبقدرة ، ولم يستغن أحدهما عن الآخر ؛ فكذلك يجب أن يكون لها فاعلان مختلفان أحدهما خالق والآخر مكتسب ، ولا يستغنى بكل واحد منهما عن الآخر .

واعلم أن الفعل لا يكون بالجارحة ، وان كان يحتاج فى حال وجوده الى أن يكون حالا فى بعضها . ولا يجب أن يكون كائنا بها من حيث احتاج اليها ، كما لا يجب أن يكون العلم كائنا بالحياة من حيث احتاج اليها ، والعرض كائنا بالمحل من حيث يحتاج اليه . ولو كان ذلك صحيحا لوجب كون المحل فاعلا ، ولتعلق به أحكام الفعل من الذم والمدح والعقاب ، ولما تصرفت الجملة بارادة واحدة . ولا فصل بين أن تكون الجارحة آلة أو غير آلة ، لأنها وان كانت آلة فالفعل لا يكون بها وان كان الفاعل فى ايجاد الفعل يحتاج اليها كما يحتاج الى المحل .

فأما القدرة ، فالصحيح أن الفعل يكون بالقادر ، وان كان لا يحصل قادرا الا بها ؛ وأن لا يقال : ان الفعل يكون بالقدرة . ولذلك يصح الفعل منه اذا كان قادرا ، وان لم يكن قادرا بقدرة .

وهذه الجملة تبين فساد ما ظنه السائل وجعله أصلا . واذا بطل ذلك فيه ، لم يصح حمل الفرع عليه . ولو صح ما قاله أيضا ، لكان انما تجب حاجة الفعل الى فاعلين مختلفين ، متى بين أن علة حاجته الى قدرة وجارحة موجود" فى الفرع . فاذا لم يبين ذلك ، فليس الجامع بينهما من غير علة ،

الا كالمفرق . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : اذا كان الفعل قد يحتاج الى محل / وآلة ، وقد يحتاج فى المحل الى معنى ؛ كالعلم وقد يحتاج الى قدرة . وهذه أمور مختلفة ، فيجب تجويز حاجته الى ثلاثة فاعلين مختلفين أو أربعة . فاذا لم يصح ذلك ؛ فكذلك ما قالوه .

وبعد ، فان ما قاله ، لو صح ، لم يؤد الى كون الفعل موجودا معدوما . والقول باثبات فعل من فاعلين ، يؤدى الى ذلك ، فيجب القضاء بالفرق بينهما .

سؤال : قالوا : لا يخلو فعل العبد من أن يكون فعلا له من جميع الوجوه ، أو فعلا للقديم من جميع الوجوه ، أو فعلا من الخلق من بعض الوجوه ومن القديم من بعض . ولا يجوز أن يكون فعلا للعبد من كل وجه ، لأن ذلك يوجب مخالفته للعبد من جميع الوجوه من جهة الحدوث والحاجة والضعف . لأن الفعل يجب كونه مخالفا لفاعله ، من الوجه الذى كان فعلا له . ولا يجوز أن يكون فعلا للقديم من كل جهة ، لأنه يوجب كونه موصوفا به . فَثَبَتَ أنه لله ، جل وعز ، من حيث اخترعه ، وللعبد من حيث تحرك به بقدرة محدثه . وهذا يوجب اثبات فعل من فاعلين .

وأعلم أن ما أبطلوا به كونه فعلا للعبد ، من كل وجه فاسدٌ ، لأنه لا يجب كون الفعل مخالفا لفاعله من الوجه الذى له صار فعلا ، بل قد يجب من هذا الوجه أن يوافقه . لأن الفاعل منّا مُحدث وفَعِلٌ ، وما يفعله لا بد من كونه محدثا وفعلا ؛ وكيف يتوصل بذلك الى ما قالوه ؟ وانما نقول : الجسم لا يفعل جسما ، لا من حيث كان يجب كون الفعل مخالفا لفاعله ، لكن للدلالة التى قدمناها فى هذا الباب . ولصحتها قلنا : ان من حق

الفاعل أن يكون مخالفا / لفعله ، لأنه ن كان الفاعل جسما ، فانما يفعل ما هو مخالف له فى ذاته . وان كان القديم ، تعالى ، فانما يفعل ماهو مخالف فى ذاته . وان كان القديم ، تعالى ، فانما يفعل الأجسام والأعراض ، وهو مخالف لهما .

فأما القول : بأن الفعل يجب أن يكون مخالفا لفاعله من الوجه الذى عليه صار فعلا ، فلا يجب لما قدمناه . واذا لم يجب ذلك ، لم يمتنع كونه فعلا للعبد ، وان كان كالعبد فى الحدوث . فأما الحاجة والضعف ، فلا يوصف فعل العبد بهما ، كما يوصف هو بهما . ولسنا نقول : ان الفعلَ فعلٌ للعبد من جميع الوجوه ، لأن الوجه الذى عليه يكون فعلا له هو الحدوث فقط ، وليس له بكونه فعلا له وجوه . فلا يمتنع اذن كونه فعلا للعبد فقط ، وان شاركه فى الحدوث . ولا يجب أن يثبت له فاعلا سواه .

وقد بينا أن قولهم : ان الفعل فعل للعبد من جهة الكسب ومن جهة أنه يحرك بقدرة محدثه ، ليس بمعقول على وجه يصح أن يتعلق بجملته ، فلا طائل فى اعادته . وقولهم : لما لم يشبه المتحركُ حركته والساكنُ سكونه ، لم يشبه الفاعلُ فعله من حيث كان فعلا له ، ووجب أن يخالفه من هذا الوجه ، كما خالفت الحركةُ المتحركَ من حيث كانت حركة له . فصح أن فعلَ العبد حادث " بالله تعالى ، بعيد " وذلك لأن المتحرك انما خالف الحركة ، لا من حيث كانت حركة له . ولذلك كان مخالفته لغير حركته : كمخالفته لحركته ؛ ومخالفته لحركة غيره ، كمخالفته لحركته . و نما خالفه من حيث كان جوهرا ، وذلك كونا مخصوصا . فيجب على هذه القضية ، أن يكون الفاعل مخالفا لفعله فى جنسه / لا ف الوجه الذى صار

فعلا له ، كما قلناه فى الحركة ؛ وأن لا يكون مخالفا له فى الحدوث وفى الوجه الذى صار فعلا له ؛ كما لا تخالف الحركة المتحرك فى الوجود والحدوث ، فهما فى الوجه الذى بيناه لا يختلفان .

سؤال . قالوا : وجدنا جهة انشاء الحركة واختراعها غير جهة التحرك بها ، لأنه قد يتحرك بها من لا ينشىء الحركة ، وينشئها من لا يتحرك بها . وقد يضطر الى الحركة من لا يضطر الى انشاء عينها ، فيجب اذا ارتفع عنه الاضطرار أن يطلق له ما كان مضطرا اليه من التحرك دون ما لم يضطر اليه من جهة انشاء الحركة ، وذلك يوجب كونه مكتسبا وقاصدا الى التحرك فيما يتصرف فيه ، وهذا يوجب أن منشىء الحركة هو الله ، تعالى ، والمكتسب لها هو العبد .

وهذا فاسد ، لأن المتحرك بالحركة لا يجوز كونه مضطرا اليها ولا مكتسبا لها . لأن هذه الصفة تصح فى الحى القادر دون المحل ، سواء جعلنا الضرورى فى الالجاء أو أردنا بها أن تفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه ، على ما نبينه من بعد . وهذا يبطل قول السائل : ان المضطر الى التحرك اذا زال عنه الاضطرار ، وجب كونه مكتسبا . لأن المكتسب غير المتحرك ، ولأن المتحرك لا يكون مضطرا الى الحركة . ولو صح كون المحل مضطرا الى التحرك ، لم يجب اذا ارتفعت الضرورة أن يكون مكتسبا ؛ لأن أحد الأمرين لا يعاقب / الآخر . لأن الجماد قد لا يكون فى الحال مضطرا الى شىء يفعل فيه ولا يكون مكتسبا ، فكذلك العاجز ؛ بل الواحد منا قد يزول عنه الاضطرار الى العلم ؛ فلا يجب كونه مكتسبا الا بعد حدوث أمر آخر .

وقوله : ان المضطر الى التحرك لا يكون مضطرا الى انشاء عينها :

يوهم أن الاضطرار الى انشاء المين يصح . وليس الأمر كذلك اذا جعل فائدة الضرورة أن يفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه . فأما اذا جعل المراد به الالجاء ، فغير ممتنع أن يكون مضطرا الى انشاء الأفعال . ولا يجب ، بزوال الاضطرار ، كونه مكتسبا ؛ بل هو مكتسب فى الحال ، وان لم يزل الاضطرار ؛ فيكون فى حال الضرورة وزوالها منشئا وفاعلا . وذلك يبطل ما ظنه من أن بزوال الاضطرار يصير مكتسبا ، وان كنا قد بينا فساد ما يتعلقون به فى الكسب ؛ فلا وجه لاعادة القول فيه .

سؤال . قالوا : اذا جاز أن تكون الحركةُ معلومةً من وجه ، مجهولةً من وجه ؛ لم يمتنع كونها مخلوقةً من وجه ، مكتسبةً من وجه ، مقدورةً عليه من وجه ، معجوزةً عنه من وجه .

وهذا أيضا مما يمكن أن يورد على من أبى كون الشىء مقدوراً لقادرين من حيث أحال أن يكون له وجهان ، أو من حيث سوى فى ذلك بين استحالة مقدور لقادرين من وجه واحد ومن وجهين . فيقال لهم : اذا جاز فى المعلوم ذلك ، فهلا جاز مثله فى المقدور ؟ فأما ايراده ابتداء ، فبعيد . وقد بينا ما يكون مسقطا له ، لأن العلم يتعلق بالشىء على سائر وجوهه التى هو عليها . وكما يجوز ذلك فى العلم ، فغير ممنوع أن يجهل على كل وجه يعلم عليه . فغير ممتنع أن يَجهل الحركة باقية / وحادثةً من يعلمها موجودةً ؛ كما لا يمتنع أن يعلمها من كل هذه الوجوه ؛ وكما لا يمتنع أن تعلمها الجماعة ، أو يعلمها بعضهم ويجهلها بعضهم . وليس كذلك حالُ المقدور ، لأن تعلقه بالقادرين من وجهين محالٌ ، ومن وجه واحد يؤدى الى كونه موجودا ، معدوما ، الى غير ذلك مما بيناه من وجوه الفساد ؛ فلذلك فارق

ما قالوه . واذا استحال تعلق المقدور بقادرين ، استحال كونه مقدورا من وجه معجوزا عنه من وجه ، مخلوقا من وجه مكتسبا من وجه ؛ وان كنا قد بينا أن الكسب لا حقيقة له .

وقد بينا من قبل أن حمل الشىء على غيره انما يصح اذا اجتمعا فى علة أو دلالة ، والا لم يكن الجمع أولى من الفرق ، وبينا أن هذا القول يوجب عليهم جواز مقدور واحد من قادرين من وجه واحد ، كما جاز ذلك فى المعلوم . ويلزمهم أن يجوّزوا كونه قادرا على كل شىء يجوز أن يعلمه ، وأن يكون العالم عالما بالشىء فى حال كونه ، كما يكون قادرا عليه فى حال كونه . لأن ما قالوه ، اذا لم يبينوا فيه علة ، فسائر ما ذكرناه لازم لهم . وانما جاز أن يعلم العالم الواحد الشىءَ من وجه ، ويجهله من وجه ، لأن العلم به من الوجهين مغاير ، وطريقُ أحدهما غيرُ طريق الآخر ، أو يصح أن يكون غير طريق الآخر ، والمقدور مخالف له فى ذلك ، وهذا يسقط جميع ما أُورده .

سؤال . قالوا : ان الواجبَ ، فيما يصح ويستحيل من الأمور ، اعتبارُ الشاهد ، وقد عُلم أن الفعل فى الشاهد انما استحال من فاعلين من حيث اشتركا فيما يفعلان به وفيه ومن أجله ، فاقتضى ذلك أن لا يكون الفاعل فاعلاً الا بما يحله . والفعل / الواحد يستحيل كونه فى مكانين ، لأن عين الفعل أوجب استحالته من فاعلين . فاذا كان ذلك مرتفعا عن القديم ، جل وعز ، لم يمتنع كونه فاعلا لفعل غيره لمفارقته الفاعل منا ، مما أحال ذلك فيه .

وهذا مما بينا أن ايراده يمكن على من قال : انما له استحال كون الفعل الواحد من القديم والمحدث استحالته من المحدثين ، فيمكن أن يورد عليه ذلك .

فأما اذا اعتل" بغير هذه الطريقة ، أو حمل الغائب على الشاهد بغير هذا الوجه ، فالتعلق فى افساد قوله بهذا الوجه يبعد ، والتعلق به ابتداء بعيد" .

لأنه لا يجب ، اذا استحال فعل من محدثين لعلة ، أن يصح عند زوالها من فاعلين أحدهما قديم والآخر محدث . لأن اثبات ضد حكم العلة بزوالها ، لا يجب ؛ والا يجب زوال الحكم بزوال العلة من حيث جاز اثباتهـا بعلتين مختلفتين .

وبينا أن هذا التعليل يوجب عليهم تجويز اثبـات قديمين مقدورهما واحد ، وذلك يمنع من تعلقهم بدليل التمانع . وقد بينا وجوها كثيرة تقتضى استحالة فعل من فاعلين ، على أى صفة كانا ؛ وهذا يسقط ما تعلقوا به . وان كان قولهم : ان الفاعلين منا قد اشتركا فيما يفعلان به وفيه ولأجله ، فليس كذلك . لأن الدواعى قد يجوز أن تختلف فيهما ، ولأن كل واحد يبتدىء فى محل قدرته ، ولا يصح من الآخر ذلك فى هذا المحل .

وعلى قولهم ، يجب أيضا فى القديم ، تعالى ، مثل هذا ، لأنه اذا لم يجز أن يخلق كسب غيره الا والقدرة والعلم والآلة وسائر ما يحتاج اليه العبد حاصل ، فيجب أن يكون مساويا للعبد فيما قالوه .

وكل ذلك يبطل تعلقهم بهذا الوجه .

سؤال : / قالوا اذا جاز كون الانسان بكماله فاعلا واحدا ، فيكون الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة ، فيجب تجويز كونه فعلا لفاعلين ؛ وكما جاز كون ذلك الفعل فعلا للجزء الذى حله ولِمَا لم يحـله من الأجزاء . وكذلك لا يمتنع كونه فعلا لفاعلين وان حل أحدهما وهو المحـدث ، دون الآخر الذى هو القديم .

واعلم أنا قد بينا أن الانسان فاعل واحـد من حيث اختص بأنه قادر" واحد" ومريد" واحد" . ولذلك يتصرف بارادة واحـدة ، وبحسب علمـه وادراكه وآلاته . ولذلك يستحق الذم على قبيح فعله ، والمدحَ على واجبه دون كل جزء منه ؛ فصار من هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد . فلا يصح أن يقال فى كل جزء منه أنه فاعل ، بل كل جـزء منـه فى أنه لاحظ" له فيما يختص الجملة بمنزلة الأجزاء البائنة منه . ولذلك يجوز أن يفعـل فى غيره ، كما يجوز أن يفعل فى بعضه . وهذا يبطل الجهالة التى أصّلها السائل ورام بناء فعل من فاعلين عليها . هذا ، على أنه لم يبين العلة الجامعة بين الأمرين ، ويلزمه على ما أورده تجويز فعل من فاعلين كثيرين بعدد أجزاء الانسان . وانما جاز وجود الفعل من جملة الانسان ، وان حل بعضه من حيث اختص بأنه قادر عليه . والفعل ، فى كونه فعلا ، يتعلق بالقادر دون المحل . واستحال كون فعل من فاعلين ، لأن كونهما قادرين عليه يستحيل ، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين . وما ذكره ، من أن الفعل يحل الفاعل ، فغلط عظيم . لأن ذلك يستحيل عندنا فى جميع الفاعلين من قديم ومحدث . وانما يجوز فى المحدث أن يحل فعله فى بعضه .

سؤال . قالوا : اذا جاز أن / يكون الواحد منا عالما ، قادرا ، حيّا بما يفعله الله تعالى فيه ، فكذلك يجوز أن يصير فاعلا ومكتسبا لما يفعـله الله سبحانه فيه ؛ لأن كل ذلك من صفات الحى منا . وكما يختص تعـالى بأن يجعل الواحد منا قادرا عالما دون غيره ، فكذلك يختص بأن يجعلنا فاعلين مكتسبين دون غيره .

واعلم أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول : ان الواحد منا يصح كونه فاعلا فى الحقيقة ؛ كما يصح كونه عالما قادرا ، أو يحيل ذلك فيه . فان أجاز

كونه فاعلا — وقد بينا من قبل أن كونه موجدا ومحدثا يمنع من كون غيره محدثا لما أحدثه ، لما بيناه من قبل ، الا أن يصفه بأنه فاعل مجازا — فلا يصح له حمله على كونه قادرا ، وان أحال كونه فاعلا ومحدثا ، فلا وجه لما تعلق به . وقد بينا أن ما يذكرونه فى الكسب لا حاصل له ، ولا يصح لهم حمله على كونه قادرا عالما .

وبعد ، فان الواحد منا قد يصح أن يكون عالما بما يفعله الله فيه من العلم ، وبما يفعله فى نفسه ، فيجب أن يجوز كونه فاعلا ، بما يفعله الله فيه ، وبأن يفعل فى نفسه من غير أن يكون لله فيه صنع .

فان قال : لا يجوز كونه عالما بما يفعله فى نفسه ، لأن الكسب عندنا مخلوق لله .

قيل له : فاذا كان الخلاف فيهما واحدا ، فكيف يصح أن نجعل أحدهما أصلا للآخر ؟ على أنه لا بد من أن يجوز كون الواحد منا عالما بما ينفرد الله تعالى ، به ، وبما يكتسبه . فيجب أن يجوز كونه فاعلا بما ينفرد الله بفعله فيه ، وبما يكتسبه . فاذا استحال ذلك ، بطل ما تعلق به .

على أن ما يحصل عليه الحى من الصفات يختلف ، ففيها ما لا يكون عليه الا بما يفعله الله تعالى ؛ وفيها ما يحصل عليه بما يفعله تارة ، ويفعله هو أخرى . ولم يجز أن يقاس / أحدهما على الآخر ، فكيف يقاس غيرهما عليهما ؟ ولا فرق بين ما قالوه ، وبين من قال : ان العبد موجِد فى الحقيقة ، ومحدِث ومخترِع بما يفعله الله ، تعالى ، فينا قياسا على كونه عالما بما يفعل تعالى فيه . ولا فرق بين ما قاله ، وبين ما قاله الجهمى اذا قال : ان العبد يستحيل كونه فاعلا الا بأن يجعله الله كذلك ، ويكون له الاسم ، والفعل لله

تعالى ، كالقدرة والحياة . على أنه لو قلب هذا القول عليهم ، فقيل : اذا لم يجز كونه ، جل وعز ، عالما بما نصير به عالمين ، وقادرا بما نصير به قادرين ، فيجب أن يستحيل كونه فاعلا لما نحن له فاعلون ؛ لكان أقرب مما قاله .

على أن الفاعل ليس له ، بكونه فاعلا ، حال . وانما يفاد بذلك أنه أحدث الفعل وأوجده ، فلا يصح أن يكون الايجاد من قبله . ومع ذلك فان الله ، تعالى ، جعله فاعلا ، لأن ذلك يتناقض ؛ ولا يتناقض أن يكون ايجاد القدرة والعلم من الله ، تعالى ، وان كان زيد هو الموصوف بذلك . لأن أحد الأمرين هو فى حكم الغير ، فلا يؤدى الى التناقض .

سؤال . قالوا : لو جاز أن يقدرنا ، جل وعز ، على ما لا يقدر هو عليه ، ولا يكون تعجيزا له ، لجاز أن يقدرنا على ما لا يقدر على مثله ولا يؤدى الى التعجيز .

فلما أوجب ذلك النقص والتعجيز ، من حيث يقتضى اثبات مقدور لا يقدر هو عليه ، فكذلك الأول . وثبت بذلك أن المقدور الواحد مقدور لقادرين ، وهذا بعيد . وذلك أن القول انما يوجب التعجيز متى اقتضى اخراج ما يصح كونه مقدورا له من أن يكون قادرا عليه . فأما اذا لم يوجب ذلك ، وكان ما لم يوصف له بالقدرة عليه هو لاستحالته فى نفسه لا لأمر يرجع الى القادر ، لم يوجب/التعجيز . ولولا أن ذلك كذلك لوجب التعجيز بقولنا : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين الضدين ، وجعل المحدث قديما والقديم محدثا ؛ كما يجب ذلك متى قال القائل : انه تعالى لا يصح أن يحيى زيدا ، أو يميته ، أو يحركه ، أو يسكنه . فاذا صح ذلك، ثبت أن الشىء اذا استحال كونه مقدورا له تعالى ، لم يؤد القول : بأنه لا يوصف بالقدرة عليه ، الى التعجيز .

وقد دللنا على أن مقدور غيره لا يصح كونه مقدورا له ، فالقول بأنه لا يوصف بالقــدرة عليه لا يوجب التعجيز . ومتى قال القــائل : انه لا يوصف بالقدرة على مثل ما يقدر عليـــه ؛ أوجب ذلك ، من حيث علم بالدليل ، أنه لا جنس الا وهو تعالى قادر عليه ، وأن القادر لنفسه لا يقصر حاله فى تناول مثل مقدورات القدر عن القدر . فكما أن احدى القدرتين يجب كونها قدرة على مثل ما الأخرى قدرة عليه ، فكذلك القول فى القادر لنفسه ، وهذا يبطل ما تعلقوا به .

وبعد ، فانه يجب عليهم ، اذا كان قائلا بمثل قولنا ومخبرا بمثل خبرنا ، أن يكون قائلا بنفس قولنا ومخبرا بنفس خبرنا ، والا أوجب بذلك التعجيز او النقص . على أنه يجب على هذا القول أن لا يوصف سبحانه بالقدرة على أن يقدر عمرا على مقدور زيد ، والا وجب التعجيز ؛ كما يوصف بالقدرة أن يقدره على مثل مقدوره ، وهذا يوجب جواز فعل من فاعلين فى الشاهد . فاذا بطل ذلك ، بطل ما قالوه .

سؤال . قالوا : قد وجدنا للفعل ايجادا واعداما ، فاذا وجب كونه قادرا على اعدام فعلنا ، وجب كونه قادرا على ايجاده ، وهذا يوجب صحة كون فعل من فاعلين .

واعلم أن / اعدام الشىء لا تتناوله القدرة ، وانما يقدر القادر على ما اذا وُجد وجب عدم الشىء عنده . فمتى قلنا : انه تعالى قادر على افناء فعــل زيد ، فالمراد به أنه قادر على ايجاد ضده ، فلا يجب كونه قادرا على ايجاد فعله من حيث قدر على ايجاد ضده . ألا ترى أن زيدا يقدر على ما يضاد فعل عمرو وينافيه ، ولا يجب كونه قادرا على ايجاد فعله ، والواحـد

منا يصح أن يغنى ما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه ، كالحياة والقدرة ؛ ولا يدل ذلك على أنه يصح أن يوجدهما ؟ وقد يجب عدم الشيء لعارض ، ولا يجوز أن يجب حدوثه . فكل ذلك يسقط التعلق بما قاله .

وبعد ، فقد ينفرد تعالى بافناء فعل العبد ، فيجب أن يجوز أن ينفرد باحداث فعله ، وهذا يوجب عليهم القول بمذهب جهم .

سؤال . قالوا : قد وجدنا للفعل صفات تتجدد له ، كما يتجدد له الحدوث . ووجدنا فيها ما يستحيل كونه بالفاعل منا ، نحو كون الفعل باقيا وحسنا وقبيحا وكفرا واسلاما ودلالة ؛ كما وجدنا له صفات يحصل عليها منا وبقصدنا ؛ فيجب كونه فعلا لله وللعبد ، من حيث اشتركا فى أن لهما تأثيرا فى الفعل . وكما لا يجوز أن يقال : انه حدث لأمر محدث ، فكذلك لا يصح أن يقال : ان سائر صفاته المتجددة يحصل عليها لا بفاعل .

واعلم أنا قد دللنا على أن الذى يتعلق بالفاعل من صفات الفعل هو حدوثه ، وما يتبع ذلك مما يحصل عليها بالقصد والعلم دون الصفات الراجعة الى جنسه ، سواء / كانت متجددة أو غير متجددة . وبينا أن ما وجب حصوله للفعل عند وجوده على كل حال من الصفات ، فانه لا يصح كونه بالفاعل . ودللنا على أن كونه سوادا ، لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله سوادا حموضة ، ولأدى الى ضروب من الفساد بيناها من قبل . فلا يجب اذا وقع فعل زيد على صفات لا يحصل عليها به وبقصده ، أن يكون تعالى جعله عليها ليتطرق بذلك الى أنه فعله . فيجب كون الفعل فعلا لزيد فقط ، وفى هذا ابطال ما تعلق به .

على أن ذلك ينقض مذهبهم ، لأن من قولهم : أنه لا صفة للفعل الا وهو عليها بالله ، تعالى ، دون المكتسب ، حتى كونه كسبا . فيجب على هذه القضية أن يكون تعالى هو الفاعل له دون العبد ، على ما ذهب اليه جهم .

فان قال : ان كونه كافرا به ، مكتسبا له وحالاً فيه ، يرجع الى العبد ؛ فتجب صحة ما قلناه .

قيل له : ان عندك أنه تعالى جعله حالاً فيه ، وكفرا له ، وجعله الكافر به والمكتسب له ؛ وبذلك يسقط ما قلته .

فان قال : ان الذم والمدح الى العبد يرجعان ، فيجب من هـذا الوجه تعلقه به .

قيل له : يجب على قولك أن لا يتعلق به ذم ولا مدح ، وأن يرجع جميع ذلك الى الله سبحانه . ولو رجعا الى العبد ، لكان الله تعالى هو الذى جعله ممن يذم عليه ويمدح ؛ فقد عاد الأمر الى أن المذهب ، على ما قاله جهم ، على علتهم ، أو يصح قولنا . فأما اثبات مقدور لقادرين ، فلا يصح على وجه .

سؤال : قالوا : لا شىء أظهر مما يوجد فى الشاهد مثله . وقد علمنا أن الجسم الواحد يكون محمولا لحاملين ، / حتى لو أراد أحدهما أن يحمله تعذر عليه الا بأن يحمله الآخر . فاذا صح ذلك فى الشاهد ، جاز مثله فى الغائب ، وثبت أن اثبات فعل العبد فعلا لله ، صحيح .

واعلم أن ما يفعله أحد الحاملين فى المحمول ، غير ما يفعله الآخر . فالمحمول واحد ، والحمل الذى يوجد فيه متغاير . ولذلك يتعذر على أحدهما حمله ، لأن مقدار ما يقدر عليه من أجزاء الحمل أو الحركة ،

لا يصح أن يكون محمولا به . حتى اذا قارنه فعل الآخــر ، صح كونه محمولا بكلا الفعلين . ولو لم يحصل فى فعلهما زيادة عدد على فعل أحدهما، لم يجز ذلك فيه . ولذلك يخفّ عليه ، عند معاونة الغير أو زيادة القدر ، ما كان يثقل من قبل . ولذلك يلحقه ، من المشقة فى حمله ، ما لا يلحقه فى تحريكه . ولذلك يتعذر عليه حمل الشىء باحدى يديه ، حتى يستعين بالأخرى .

وكل ذلك يبين أن فعلهما متغاير ، وان كان المحمول واحـدا . ومتى بطل ما جعلوه أصلا ، بطل ما بناه عليه ؛ وان كان هذا الكلام لا يصح لأكثر المجبرة أن يتعلقوا به ، لأنهم لا يجيزون فعلا من فاعلين محدثين . ولو صح كونه فعلا للحاملين ، لما صح حمل القديم والمحدث عليـه ، لأنه لا نسبة بينهما فيحمل عليه . وكل ذلك يبين فساد ما تعلقوا به .

وكذلك الجواب عن قولهم : ان الشىء الواحد يصير متحركا بما يفعله الله ، تعالى ، والعبد ، نحو السفينة التى تسير بحركة / الماء ومدّ الملاحين لها ، لأن فعله تعالى غيرُ فعلهم . وان كان لا يقال : انهم أعانوا تعالى بتحريكه ، لأنه يتعالى عن الحاجة الى الاستعانة بغيره ، وأنه يفعل فيه قدرا مخصوصا للمصلحة. ولا يقال : انه تعالى أعانهم على تحريكه، الا اذا كان ما فعلوه حسنا ؛ فأما اذا كان قبيحا ، ففيه ايهام يوجب الامتناع من هذا الاطلاق . لأن الأصل فى المعونة أنها تفيد كون المعين متمكّنا من أمر قد أراده ممن مكّنه منه .

ولذلك لا يقال : ان الله سبحانه أعان الكافر على كفره ، كما يقـال : أعانه على الايمان . ولا يقال : أعان البهيمة على ما تفعـله ، لمّا لم يرد أفعالها .

فصـــل

فى ذكر حقيقة الضرورة والإلجاء والمخلوق والكسب

وما يتصل بذلك .

اعلم أنا قد بينا ، من قبل ، حدّ المخلوق ، ودللنا على أن هــذه الصفة تستعمل فى غير الله ، تعالى ، وأنها تفيد كون المحدث مقدورا ، فصلا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت . وبينا أن هذا أولى مما سواه من الحدود .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انما سمى الخـالق خالقا من حيث قصد بالفعل الى بعض الأغراض . وقال : ان تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق ، والخلق والتقدير هما ارادتان ، ولا يوصف الخلق بأنه خلق الا والمخلوق موجودٌ ، ومتى كان معدوما لم يسمّ خلقـا ، والتقدير لا يسمى خلقا الا بشرط وجود المقدور ، ولا مخلوق الا محدث ؛ / وقد يكون محدثا ليس بمخلوق ، لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه .

وقد بينا : أن القول بأن هذه الصفة مشتقة من معنى ، يبعد ، وأن الذى قاله أبو على ، رحمه الله ، فى هــذا الباب أولى وأقرب الى التعـارف والاستعمال وبيّنا أن ما يحتج به ، رحمه الله ، فى أنه اشتقاق من قول الشاعر : وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى (١) . نما يريد به أنه يخلق ما يفعله فى الأدم (٢) من التقدير ، لا أنه أراد به أنه يريد ولا يقطع .

---

(١) جزء من بيت لزهير يمدح فيه هرم بن سنان ، والبيت هو :
ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخـلق ثم لا يفرى ــ تاج العروس ج ٦ ص ٣٣٥ .

(٢) الأدم : الأديم الجلد ما كان أو أحمره أو مدبوغه ، التاج .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض المرجان وغيره أنه انما يوصف بأنه مخلوق ، من حيث حدث من فاعله على مقدار لا على سبيل السهو . وكثير من أهل اللغة لا يصف القديم ، سبحانه ، بأنه مريد ؛ ويصف أفعاله بأنها مخلوقة .

وبينا أن المخلوق لا يفيد أنه مخترع ، ولا أنه من فعل الله ، تعالى ، فلا طائل فى اعادته . ودللنا على أن العبد فى الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى : « وتخلقون افكا » (١) ، وقوله : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (٢) ، وقوله : « واذ يخلق من الطين كهيئة الطير » (٣) .

وبينا أن التعلق بقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » (٤) ، وقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق » (٥) لا يصح ؛ فهذا كلام من جهة العبارة . فأما من جهة المعنى ، فانما يجب أن تبين أن العبد يحدث الشىء ، وأنه يصح أن يحدثه مقدورا ، وأن قول من قال : لا محدث الا الله ، حقا . فهذا الموضع هو الذى يتناوله الدليل دون غيره .

فأما الكسب ، فهو كل شىء من المنافع والمضار ، اجتلب بغيره . فلذلك يسمى الربح كسبا للتاجر ؛ وسمى الله ، تعالى ، ما اجتلبوا به عقاب النار ، كسبا . / فقال « ذلك بما قدمت يداك » (٦) والفعل ، اذا وقع على هذا الوجه ، يسمى كسبا ؛ ويسمى المجتلب أيضا به كسبا .

---

(١) من الآية ١٧ العنكبوت .
(٢) من الآية ١٤ المؤمنون .
(٣) من الآية ١١٠ المائدة .
(٤) من الآية ٣ فاطر .
(٥) من الآية ١٧ النحل .
(٦) من الآية ١٠ الحج . وكانت فى الأصل « ذلك بما كسبت يداك » .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بعد ذكره معنى ما قدمناه : وانما دعا المجبرة الى التعلق بذكر الكسب ، لأنهم لم يقدروا على صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال ، ولا يجوز على الله غيرها .

فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فقد قال فى الاكتساب : انه الفعل الذى يكتسب به لنفسه خيرا أو شرا ، أو ضرا أو نفعا ، أو صلاحا أو فسادا . والمكتسَب غير الاكتساب ، لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه ، والمكتسب هو المال ؛ ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب . قال : وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسب اذا كان خيرا أو شرا اجتلبه بغيره من الأفعال ؛ فأما أول أفعاله فلا يقال فيه انه مكتسب وانما يسمى اكتسابا . وقد يكون فى أفعاله ما لا يكون اكتسابا اذا لم يكتسب به نفعا أو ضرا ، كحركات الطفل والنائم والساهى . والاجتراح كالاكتساب ، ومعنى ذلك الاستفادة ، وان كانت الاستفادة تستعمل فى النفع فقط ؛ والاكتساب والاجتراح يستعملان فى الضرر والنفع جميعا .

وكل هذا يبين ، من جهة اللغة ، أن المكتسب لا بد من أن يكون فاعلا ومحدثا ؛ كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك ؛ وان كان كلتا الصفتين تفيد أمرا زائدا على الحدوث ، ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة فى المعنى الذى ذكرناه ، فلا شىء يجتلب بالأفعال ، ويطلب بها ، من نفع وضر ، الا ويقال انه كسب ؛ ويقال لما وصل به اليه انه اكتساب . ولذلك سموا / الجوارح كواسب .

وهذا يبين تجاهل المجبرة فى قولهم : ان العبد يكتسب ولا يفعل . وأن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به فى باب العبادة عند فصلهم بين الكسب

والفعل . وكأنهم تجنبوا القول بأن الانسان يفعل ، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى .

أما الالجاء ، فقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض الطبائع : ان المُلجَأ هو من يُدفع الى ضررين ، فيؤثر الأدون منهما على الأعظم . وانما وصف بأنه ملجأ الى أكل الميتة ، وان لم يلحقه به مضرة ، لما حرم أكله ، فحل محل المضار لِمَا استحق عليه العقاب . فاذا دفع اليه والى الجوع ، صلح أن يقال : انه مُلجَأ الى أكل الميتة ، وأنه حلال .

وقال فى الاشروسنيات الثابتة : ليس الالجاء بجنس الفعل ، وانما هو ما اذا فُعِل بالقادر أخرجه من أن يستحق المدح على الفعل ، أو على الترك ، أو على أن لا يفعل . كالملجأ الى الاضطراب بضرب السوط ، والى دخول الجنة اذا علم ما فيها .

وقال : والحكيم اذا علم أنه لا يفعل القبيح ، فليس بملجأ لأنه يستحق المدح ، ولا هو محمول ؛ وانما سمى بذلك ليفرق بين حاله وحال من يستحق المدح على أفعاله ، ودل ذلك على أنه لا يستحق المدح ، فصح مدحنا له فى الشاهد ونهينا اياه ، وأمرنا به . وبين أن العارف بأنه ان حاول ملك الروم ، حيل بينه وبين ملجأ الى أن لا يقبله . ولا يكون ملجأ الى ترك القتل الذى هو مخير فيه ، ولو ألجىء بأن أعلم أنه لو حاول حركة حيل بينه وبينها ، كان مخيرا فى الحركات الخمس وغير ملجأ اليها ؛ ويصح أن يكلف واحدا منها ويستحق الثواب عليها .

وقد قال فى موضع آخر : ان الالجاء قد يكون الى ترك ما يعلم أنه أنه لو حاوله لحيل بينه وبينه ، وان كان الترك مما يصح التخيير فيه .

وكون الفعل ملجأ لا يمنع من كونه / كسبا ، لأنه وان قويت دواعيه حتى صار لا يختار غيره عليه وحتى صار غير مستحق للمدح عليه ، فانه مع ذلك محدث له ومكتسب .

وقد بينا من قبل : ان القادر قد يعرض له ما يقتضى أنه لا بد من أن يفعل ، وأن ذلك لا يخرجه من كونه قادرا ، ويفارق المضطر الذى قد فعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه ، والممنوع من الفعل . ولذلك يستحيل كون الممنوع ملجأ الى فعل ما منع منه ، أو الى أن لا يفعله .

والأولى فى حد الملجأ ما ذكرناه عن الاشروسنيات الثابتة وان كان فى اللغة انما يستعمل فى دفع أعظم الضررين بأسهلهما . ولسنا نثبت معنى لأجله يصير ملجأ ويسمى الجاء .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو سميت معنى من المعانى بذلك ، لسميت به علم الانسان لما عليه فى الفعل من المضرة وفقد المنفعة ، وعلمهم بأنهم لو حاولوا الشىء لمنعوا منه . لكن هذا لا يصح فى كل موضع ، لأن الانسان ملجأ الى أن لا يريد عقاب نفسه والاضرار بها ، وليس هناك معنى يكون الجاء . ولا يبعد أن يقال : ان الداعى القوى الذى يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ ، هو الذى يوصف بأنه الجاء . ويكون الملجأ الى أن لا يريد عقاب نفسه داخلا فى الجملة ؛ لأنه ، بعلمه بما يختص به العقاب من المضرة ، لا يريد عقاب نفسه والاضرار بها . ويصير ما عنده ، أن يكون ملجأ لما حصل ملجأ عنده ، قد أقيم مقام العلل الموجبة لذلك ، فوصف بأنه ملجأ لأجله على جهة التوسع أو لأنهم اعتقدوا فيه أنه يوجب هذه الحالة كالعلل ، فأتبعوا الاسمَ الاعتقادَ كصنيعهم فى غير ذلك من العبارات . /

وأما المضطر ، فقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى الأبواب : ان

الضرورة ما يفعله القادر فى غيره ، على وجه لا يمكنه الامتناع منه . ولذلك لا يقال : ان الطفل قد اضطر زيدا . وقال فى نقض الفصوص وغيره : المضطر لا يكون مضطرا الى ما يفعله فيه من هو أقدر منه ، ويفعل أكثر من مقدوره . ولذلك يوصف المفلوج بأنه مضطر ؛ ويخصون بهذا الوصف الحى دون غيره . ولا يصفونه بذلك فيما لا يقدر عليه اذا فعله غيره كالألوان . قال : وذلك اصطلاح المتكلمين ، والا فعند أهل اللغة المضطر هو الملجأ . ولذلك قال تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » [1] . فاذا اشتد به الجوع لا يحصل فيه أكل الميتة من فعل غيره ، وانما يحصل ذلك من فعله . ولذلك كتب يحيى بن يعمر الى الحجاج : « انا اضطررنا العدو الى عرعرة من الجبل » .

وانما خالف المتكلمون أهل اللغة فى ذلك ، لأنهم لم يجدوا اسما لمن فعل فيه الشىء ، كما وجدوه لمن على الشىء . فجعلوا قولنا : مضطر ، موضوعا له . ونحن نختار ما عليه أهل اللغة ، لأن خلافه يوجب أن الأفعال كلها ضروريات من حيث حلت فى محل ليس هو الفاعل ، وكان يجب أن يكون المحل هو المضطر حتى تكون يد الانسان مضطرة الى الحركة ؛ وهذا بعيد .

وكان أبو على ، رحمه الله ، يقول فى الضرورة : انه ما يفعله الانسان فى غيره ، كان قادرا على مثله أو لم يكن . وعلى الوجه الذى حددناه أولا لا يكون مضطرا الا وهو قادر ، وان لم يكن قادرا على نفس ما اضطره اليه . فاذا جعل بمعنى الالجاء ، فيجب كونه قادرا على نفس ما اضطر اليه .

---

(١) من الآية ١٧٣ البقرة .

وأما الممنوع ، فهو القادر اذا عرض ما لا يتأتى منه الفعــل ، فلا يصح كونه ممنوعا / الا وهو قادر على نفس ما منع منه . وكذلك القول فى الحيلولة والضد . فأما الجبر ، فانما يستعمل فى الضرورة . ولذلك لا يقال فيمن يختار فعله انه مجبور .

وهذه الجملة تكشف عن معانى هذه الألفاظ ، وان كان الخلاف من جهة المعنى هو فى الوجه الذى قدمنا ذكره .

أبــو سلــوم المعتــزلي

فصـــل

فى بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به وما يتصل بذلك

اعلم أن للفعل أحكاما ترجع الى جنسه ، ولا مدخل لذلك فيما نريد بيانه ؛ وأحكاما ترجع الى فاعله ، وان كان لا بد من اعتبار صفته فى ثبوت تلك الأحكام لفاعله . ولا بد أيضا من اعتبار صفة الفاعل ، فمتى كان الفعل قبيحا صح أن يستحق به الذم اذا كان بحيث يمكنه التحرز منه لقبحه بأن يعلمه أو يتمكن من معرفته . وكما يحسن ذمه عليه ، يحسن نهيه عنه اذا كان على صفة ، ويستحق عليـــه العقوبة اذا كانت صفته ما ذكرناه ، وكانت العقوبة مباينة فيه . ومتى كان الفاعل ممن يستحيل عليه العقوبة استحق الذم ، واستحال استحقاقه للعقاب ، كالقديم ، تعالى ؛ لأن استحقاق الشيء يتبع صحة فعله . فاذا استحال ذلك ، امتنع استحقاقه ؛ ولا يخرج الفعـــل بذلك ، من أن يصح أن يستحق به العقوبة اذا كانت ممكنة .

كما أن السبب يوجب المسبب اذا احتمله المحـــل ، ولا يوجب اذا لم يحتمله . فاذا صح ذلك فى الموجبات ، لم يمتنع مثله فى الأمور المستحقة على الأفعال ، لأنها لا تكون علة فيما يستحق بهـــا على ســـبيل الايجاب . ولذلك يحصل القبيح من الصبى ولا يستحق به الذم . وقد يقع من العاقل . ولا يستحق ذلك به لمانع نحو طاعات عظيمة تقارنه ، أو تقدم توبه . فقد صح / مفارقته فى هذا الباب العلل الموجبة . فاذا فارقها لم يمتنع وقوع /

القبيح من فاعلين يستحق أحدهما عليه العقوبة ، ويستحيل ذلك على الآخر ، وان اشتركا فى استحقاق الذم به من حيث كان مما ينافى كل فاعل . وقد يستحق على القبيح ذما زائدا على ما قدمناه ، اذا كان اساءة الى الغير ، ويكون ذلك الذم مقابلا للشكر المستحق بالاحسان ، ولا معتبر بالعبارات فى ذلك فليس لأحد أن يقول : ان هذا الذم اذا لم يخص بعبارة ، فيجب أن لا يثبت . ويبين أنه زائد على ما قدمناه ، أنه حق يختص المساء اليه ، وان الاعتذار يزيله ، ويوجب قبحه ، وقد يستحق عليه العوض اذا كان اضرارا بالغير ، ولا يعتبر فى ذلك علم الفاعل ، لأن العوض يجب فيه على سبيل المبادلة. وما هذا حاله ، لا يشترط فيه كمال عقل الفاعل ، ولا سائر أحواله . وقد يستحق عليه فى القبيح اذا كان اساءة ، الاعتذار ، ولولا اقدامه عليه ، ولم يلزم ذلك ألبتة ، ولذلك يختص بوجوب ذلك عليه دون غيره . وقد يستحق بالقبيح اسقاط ثوابه على الطاعات ، الا أن هذا الاستحقاق يخالف ما تقدم من حيث كان لا يستحقه به ، وانما يستحقه من حيث لم يصح اجتماع الثواب والعقاب . فاذا كان عقابه أكثر سقط ما استحقه من الثواب على سبيل الموازنة . ففى المعنى لم يستحق بالقبيح الا العقاب ، لكن المنع من فعله ، به ازالة عن بابه الى اسقاط الثواب . فيصح أن يقال : انه قد استحق به اسقاط الثواب ، من حيث كان لا يثبت فى الحاصل سواه ، وان كان سبيله ما ذكرناه . وقد يستحق لأجل القبيح عليه التوبة اذا كان مستحقا للعقاب والذم عليها ، ليزيل ما استحقه بها .

وكل ما ذكرناه / يستحقه على القبيح من حيث كان محدثا له . ولولا احداثه له ، لم يستحقه به . فمن زعم أن العبد لا يحدث الفعل ، لم يمكنه

تعليق شيء مما ذكرناه من الأحكام به . ومن قال : انه تعالى فى الحقيقـة يفعل القبيح ، لزمه جميع ما ذكرناه من الاحكام به . ولذلك ألزمنا المجبرة اضافة ذلك كله الى القديم ، سبحانه ، وازالته عن العبد .

ويستحق الذم والعقاب وسائر ما ذكرناه ، وان لم يفعل القبيح لقبحه ، اذا فعله وهو عالم بقبحـه ، أو متمكن من معـرفة ذلك من حاله . ولذلك يستحق المسيء فى الشاهد الذمّ اذا أساء الى غيره ، وان لم يفعله من حيث كان اساءة .

ولذلك يلزم التحرز من القبيح على كل حال . فلولا أن الاقدام عليه ، ممن يصح أن يتحرز منه ، يقتضى الذم ، لم يلزم التحرز منه الا على وجه مخصوص ، كما لا يلزم أداء الواجبات الا على وجه مخصوص .

ثم هذا القبيح على ضربين :

أحدهما يكون قبيحا بفاعله ، والمراد بذلك أن ما له قبح يتعلق بأحواله ، ويصح أن لا يفعله عليه . ثم ينقسم : فمنه ما وجه القبح نفسه يتعلق به ، ومنه ما يتعلق به أمر آخر يتبعه وجه القبح . فالأول كالعبث الذى يمكنه أن يوجده على وجه لا يكون عبثا ، وكأمر الغير بما لا يتمكن منه اذا أمكنه أن يمكنه منه ، فيخرج من أن يكون قبيحا . والثانى مثل الكذب ، فانه يكون خبرا بالفاعل ، وكونه كذبا يتبع كونه خبرا ، الا أنه اذا كان خبرا به جاز أن يقال : انه انما صار كذبا به ، وان لم يكن كونه كذبا ممـا يتعلق باختياره مع تقدم كونه خبرا ، لأن القصد واحد . وليس هناك قصدا أن يصير بأحدهما خبرا وبالآخر كذبا . الا أنه متى أمكنه أن يقصد به الاخبار عن زيد دون غيره ، وقصد به الى واحد ليس هو على / ما أخبر عنه ، صار

كونه كذبا كأنه به من هذا الوجه . فيجب أن يكون كلا القسمين قبيحا بفاعله ، وان افترقا فى الوجه الذى ذكرناه . ولا يمتنع أن يكون الذم الذى يستحقه على فعله ، وحاله ما ذكرناه ، أكثر من الذم الذى يستحقه على القبيح الذي لا يكون قبيحا ، وهو موقوف فى ذلك على الدلالة .

والضرب الثانى ، ما يكون قبيحا ولا يتعلق قبحه بالفاعل ، كالجهل وغيره . وهذا القسم فى أنه يستحق عليه الذم ، كالأول . لأنه وان لم يكن قبيحا وباختياره ، فانه يمكنه أن لا يحدثه ، فلا يحصل على الوجه الذى يقبح عليه . فمتى أحدثه وحصل من حيث أحدثه على الوجه الذى يستحق الذم به ، صار وجه القبح كأنه معلق به من حيث كان تابعا للحدوث المتعلق به . ولولا كونه تابعا لما يتعلق به ، لم يستحق الذم به ، كما لا يصح أن يستحق الذم بما لا تعلق له به ألبتة ، كفعل غيره وكفعله فى صفات نفسه . ومتى حصل فاعل القبيح ملجأ اليه ومحمولا عليه ببعض وجوه الالجاء ، خرج من أن يستحق به سائر ما ذكرناه من الأحكام ، وصار ذلك الفعل كأنه فعل الملجأ من حيث فعل ما أوجب وجوده لأجله ولم يصح العدول عنه .

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه تعالى لو ألجأ العبد الى الجهل والكذب ، كان لا يستحق به الذم والعقاب ، ولكان مقدورا فى فعله . وان كان الالجاء ، اذا لم يؤثر فى الوجه الذى له قبح ، لم يخرجه عن كونه قبيحا . ولذلك قلنا : ان نهيه عن هـــذا القبيح لا يحسن . وكذلك لا يحسن أمره بالحسن مع الالجاء . وهذا ، نحو الهارب / من سبع يقبل عليه ، يخشى أن يفترسه ؛ فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنه فعل السبع ، فوجب العوض عليه ، على ما نشرحه فى كتاب العوض . فصار

الالجاء من حيث أخرج الملجأ من أن يتعلق الفعل باختياره ، مصيرا للفعل فى الحكم كأنه فعل غيره . فوجب أن تزول عنه الأحكام التى من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال ، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلق فيه باختياره .

ولهذا قال شيوخنا ، رحمهم الله ، للمجبرة : اذا كان الالجاء يؤثر هذا التأثير ، فلو كانت الأفعال مخلوقة لله ، تعالى ، فى العبد ، لكان بهذا الحكم أحق . فكان يجب أن لا يستحق العبد عليها الذم ولا العقاب ولا سائر ما ذكرناه من الأحكام ، وقبح أمره بها ونهيه عنها . ومتى كان القبيح لا يقع من العبد الا (١) عند أمر آخر لولاه لم يقع ، ففاعل ذلك الأمر لا يحسن منه ذمه وعقابه .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو منع الله اللطف أو استفسد العبد بفعل ما يختار عنده القبيح ، لم يحسن منه أن يعاقبه . لأنه كأنه أتى فى القبيح من قبله ، وان حسن من سائر الناس ذمه . وفصل بين العقاب وبين الذم ، بما نذكره من بعد .

وكذلك قال : لو أمر تعالى بالقبيح لما حسن منه أن يعاقبه اذا فعله . وهذا انما قاله ، لأنه قرب عنده من حال الملجأ من حيث فعل ما عنده اختار القبيح ، أو صار كالعذر له فى اختيار القبيح ، من حيث جعل له الى فعله داعيا وباعثا ؛ وان لم يبلغ حد الالجاء ، شبّهه به فى وجه دون وجه . ولذلك أزال عنه العقاب دون الذم الذى لا تعلق له بما يختص به القديم ، / جل وعز ، من حيث يستحقه من العباد على حد استحقاقه من الله ، تعالى .

وعلى هذا قال شيوخنا ، رحمهم الله ، للمجبرة : لو فعل تعالى فى العبد

(١) الا : فى الأصل « الى » .

القدرةَ الموجبةَ للفعل ، أو الارادة الموجبةَ ، أو أراد منـه ذلك وأراد به موجبه ، أو خلق له اللطف الموجب ، لوجب أن لا يستحق الذم على ذلك أصلا ولا العقاب ؛ ولما صح تعلق شىء من أحكام الفعل به ، لو كان الفعل من جهته بحدث أيضا ؛ فكيف اذا كان تعالى هو المحدث له ؟

فأما ما يتعلق بالفعل من اشتقاق الاسم واجراء الأسـماء على فاعله ، فانما لم نعده فى أحكام الفعل ، لأن الفعل لا يقتضيه ، ولأنه كلام فى عبارة . وقد كان يجوز فى المواضعة خلافهُ ، ولذلك يختلف فى اللغات . وما يقتضيه الفعل من الأحكام لا يختلف فى العقول ، وانما يذكر ذلك ، لأنه يشوبه الذم فيصير بمنزلة الذم . لأن الذم اذا لم يكن مافى النفس ، وأريد به ما يجرى ، فى اللسان ، فهو بالأسماء المشتقة وما جرى مجراها . ولذلك يذم من فعل الظلم ، بأن يوصف بأنه ظالم ؛ كما يذم بأنه يستحق العقاب ، وأنه ملعون ، الى ما شاكله . فمتى قصد بالالزام الذمَّ بالأسماء المشتقة ، فالكلام صحيح فى المعنى . ومتى كان الالزام اثبات الأسماء المشتقة فقط ، فالمقصـد به أن نبين لهم أن قولهم يقتضى الخروج من الاجماع ، ويؤدى الى ما هو كفر عند الأمة ، على ما نبينه .

واعلم أنه متى لم تثبت فى الشاهد أحكامُ الأفعال ، لم يصح اثباتها فى الغائب . لأن بالشاهد يتطرق الى الغائب فى هذا الباب ، وان كان فى أحكام الأفعال ما يعلم تعلقه بالفعل على الجملة / من فعل أى فاعل وجد ؛ وان صح أن يلتبس ذلك عند التعيين ، كما نقوله فى قبح الظـلم وما يلحق فاعله من النقص والذم . فلو لم يصح فى الشاهد استحقاقُ المدح على الحسن ، لم يعلم أنه تعالى يستحق المدحَ على شىء من أفعاله . ولو لم يثبت استحقاق

الذم بالقبيح الواقع منا ، لم يصح تقدير ذلك فى القديم تعالى لو فعل القبيح ، ولما صح بمدحه بأنه لا يظلم ولا يفعل القبائح ، ولا صح أن ينزه نفسه عن ذلك ولا أن ننزهه عنه ، ولبطل معنى التسبيح والتقديس والتحميد فى أسمائه ؛ وكل ذلك يبطل ما يقوله المجبرة . لأن ذلك يوجب زوال الذم والمدح عن الشاهد ؛ وفى زوالهما ، زوال ذلك عن الغائب . وفى ذلك ابطال ما عرفناه من أحكام الأفعال ، وفيه ابطال التكليف أصلا ، فضلا عن أن يتكلم فى أحوال المكلف وأفعاله .

وهذه الجملة كافية فى بيان أحكام ما يقبح من الأفعال .

فأما الحسن فانه يستحق به المدح اذا كان على صفة نحو أن يكون احسانا الى الغير ، أو مؤديا الى نفعه ، أو تمكينا له من الوصول الى نفع مخصوص ، أو أن يكون مما فيه صلاح فيما كلفه مسهلا له ؛ وهذا نحو النوافل التى يفيدنا بها . وقد يستحق المدح على ما يجب ايصاله الى الغير من النفع ، كالثواب واللطف وغيره ، وعلى ما يلزمنا فعله من الواجبات على اختلافها فى وجوه وجوبها . فكل ذلك مما يستحق بفعله المدح : وان كان لا يستحق به ذلك دون أن يفعله الفاعل على وجه مخصوص . ومتى فعله لشهوة أو لغرض ، سوى ماله وجب أو حسن فى العقل ، لم يستحق به مدحا .

وحكمه فى أنه ينقسم : ففيه ما يحصل / كذلك بالفاعل ؛ وفيه ما لا يحصل كذلك به ؛ كالقول فيما قدمناه ، وكذلك فى أكثر ما سبق القول فيه .
ويستحق الواحد منا الثواب على ذلك من حيث فعله على وجه يشق عليه فعله ، أو يشق عليه فعل سببه ، أو لأنه عدل به عما هو أشهى اليه منه ، فيصير أنه قد لحقته مشقة . ولذلك لا يستحق تعالى الثواب على فعل

الواجبات ، لو صح اثبات موجب يوجب عليه الأفعال ؛ ويستحق بالانعام والاحسان الشكرَ ، وهو أمر زائد على المدح والثواب وقد يستحق به اسقاط العقاب والذم اذا كان ما يستحق به من المدح والثواب أكثر منه ؛ وقد بينا كيفية القول فى ذلك . وقد يستحق بالنعمة ، اذا كانت مخصوصة ، العبادة . وهذا مما يختص به تعالى ، لاختصاص نِعَمِهِ بأنها تستقل بنفسها ، وأنها أصول النعم ، ولا تتم نعمةُ غيره نعمةً الا بها ، فصارت كأنها النعمة فقط ، فصح أن يستحق بها العبادة .

والالجاء يزيل هذه الأحكام ، ويغير حالتَها فى الوجوب . لأن كون الفعل واجبا ، وفاعله ملجأ الى فعله ، يتناقض . وانما يعنى شيوخنا ، رحمهم الله بقولهم : ان الالجاء آكد من الايجاب ؛ أنه أبلغ منه فيما لو يفعل ، وأنه كهو فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، لا أن معنى الوجوب فى الحقيقة يصح فيه . وقد يستحق الذم بأن لا يفعل الواجب ، وأحكامه أحكام القبيح ، فلا وجه لشرح القول فيه . وقد يستحق المدح بأن لا يفعل القبيح ، اذا كان له الى فعله داع . والقول فيه ، كالقول فى فعل الواجب .

وانما تحصل هذه الأحكام ، لمن يصح أن يحدث الفعل . فمتى أحدثه / على بعض الوجوه ، ولم يفعله مع التمكن وزوال الأعذار ، تعلقت هذه الأحكام به . ولهذا قلنا ان المجبرة لا يصح لها القول بشىء من هذه الأحكام فى الشاهد ، لاضافتها هذه الأفعال الى القديم ، جل وعز . وفى هذا افساد طريق اثباته فى الغائب .

وهذه جملة من أحكام الفعل نجدها مستقصاة فى مواضعها ، أشرنا الى جملتها لتكون توطئة لمكالمة المجبرة فى المخلوق . لأن كثيرا من مكالمتهم تستند إلى ذلك وتتعلق به ، فأحببنا أن يجده الناظر فى كتابنا مجتمعاً فى باب واحد .

فصـــل

فيما يلزم من أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد وما يتصل بذلك .

اعلم أن المعتمد فى أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالى ، ولا حادثة من جهته ، ما قدمناه من الدلالة على أن تصرف زيد فعله ، وأنه من جهته حدث ووقع ، وان اثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال ، وان الشىء لا يقدر عليه الا على وجه الحدوث . فمتى علم ذلك ، علم بطلان قولهم فى المخلوق . وقد يبطل مذهبهم بأشياء تجرى مجرى الالزامات ، وبيان ما يؤدى قولهم اليه من الفساد ، وهدم الدين ، والخروج من الاسلام ، وان كان فى جملته ما يصلح الاعتماد عليه .

ونحن نذكر جملة من ذلك ، ونبين موقعه من الكلام . /

دليل : الذى يدل على أن أفعالهم ليست بمخلوقة لله ، أنه لو كان تعالى محدثها وموجدها ، لصح أن يوجدها وان لم يقدر العبد عليها . لان ذلك الفعل لا يحتاج فى وجوده الى قدرته ، ولا يحصل على بعض الصفات بها ، ولا القديم تعالى ، يحتاج اليها ليحصل قادرا على ايجادها . فاذا بطل ذلك ، علم أنه من فعل العبد . يبين ذلك أن فعل زيد لا يحتاج الى قدرة عمرو ، ولما لم يحتج فى وجوده اليها ، ولا فى بعض صفاته ، ولا هى قدرة لزيد ، فكذلك يجب فيما يخلقه تعالى ، أن يصح أن يوجده على سائر صفاته مع فقد قدرة العبد .

وقد بينا بطلان ذلك ، بأن دللنا على أن وقوع تصرفه بحسب قصده يدل على أنه قادر عليه . وانما قلنا : ان قدرة العبد ليست قدرة له تعالى على ايجاد الفعل ، لأنها لو كانت قدرة لوجب اذا انتفت بالعجز أن يكون العجز عجزا له ؛ وهذا يوجب صحة كونه عاجزا . ولأنه كان يجب أن يكون تعالى قادرا لذاته على الفعل وبهذه القدرة جميعا ، لأنه لا يجوز أن يقدر بها على ما يستحيل كونه مقدورا له . وكلما صح كونه مقدورا له ، يجب كونه قدرا عليه لنفسه وقد علمنا أن اثباته قادرا على الشيء لنفسه ، وبالقدرة فى أنه يستحيل ، بمنزلة كون مقدور واحد لقادرين . لأن مادل على استحالة ذلك يدل على أنه يستحيل وقوع المقدور من وجهين ، كان القادر على ايجاده منهما واحدا أو اثنين .

وبعد ، / فان القديم ، تعالى ، لا يخلو من أن يفعل هذا الفعل ، وان لم توجد هذه القدرة لما هو عليه لنفسه ، أو لا يصح منه ذلك الا بعد وجودها . فان صح ذلك منه ، فوجودها اذن كعدمها فى أنه لم يؤثر فى صحة ايجاد هذا الفعل . فيجب أن تكون هذه القدرة كالحركة وسائر الأجناس ، فى أنه لا يمكن أن يكون قادرا بها . وان كان لا يصح أن يفعل ويوجد الا بعد وجودها ، كان ذلك ناقضا لقولنا : انه قادر عليه لنفسه . لأن من حق القادر على الشيء أن يصح منه ايجاده مع زوال الموانع . ولو جاز أن يقال : انه تعالى قادر على ايجاده ، وان كان لا يصح منه ايجاده ، الا بعد وجود هذه القدرة ، لجاز ما قاله ابراهيم النظام ، رحمه الله ، من أن العبد قادر لنفسه ، وان كان قد يتعذر الفعل عليه فى بعض الأحوال ؛ ولأدى ذلك الى القول بكل جهالة فى صفات النفس ، وأن يصح فيها أجمع أن لا يتعلق

بها الحكم الذى يختصها الا عند حدوث معنى وتجويز ذلك فيها ، يقتضى تجويز مثله فى العلل وما يتعلق بها من الأحكام ، وأن يجوز وجودها على الوجه الذى تكون عليه علة ولا يوجب الحكم الا بعد وجود غيرها . ولجاز أن يقال : انه تعالى يجب ذلك فيه الى كل أفعاله ، حتى لا يصح أن يُوجِد شيئا منها الا بعد وجود القدرة . وذلك يؤدى الى ما لا نهاية له من قدر القدر . ولجاز القول بحاجته فى كونه عالما الى / معانى توجد وان كان عالما لنفسه .

وألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، القول : بأنه محتاج الى القدرة فى اختراع هذا الفعل ، كما أن العبد يحتاج اليها فى اكتسابه ؛ والحاجة من أمارات الحدث .

فان قيل : انه تعالى وان كان لا يصح أن يخترعه الا بها ، فليس بمحتاج اليها لأنه يستحيل حدوثها الا كذلك ؛ كما لا تجب حاجته عندكم فى ايجاد المسبب الى السبب ، من حيث يستحيل وقوعه ، الا كذلك ؛ وكما لا تجب حاجة الواحد منا فى ايجاد الحركة الى المحل ، من حيث كان يستحيل وجوده ، الا على هذا الوجه .

قيل له : ان سبيل القديم تعالى فى هذه القدرة ، سبيلُ المكتسب ؛ فاذا كان المكتسب يحتاج اليها فى الاكتساب ، من حيث لا يصح أن يكتسب هذا الفعل الا بها ؛ فكذلك حاجته ، من حيث كان لا يصح أن يخترعها الا بها ؛ فالالزامُ ، على هذا الوجه ، وقع . ولا يمكن القول بأن الفعل لا يحتاج الى قدرة فاعله ، كما لا يمكن أن يقال : انه لا يحتاج الى فاعله ومحدثه . فاذا صح حاجته الى الأمرين ، وثبت أن حكم القديم تعالى فى اختراعه ، مع هذه القدرة ، حكم زيد عندهم فى اكتسابه له ، فقد صح هذا الالزام .

وانما يسوغ القول بأن الفاعل لا يحتاج فى ايجـــاد المسبب الى غير السبب ، لأن وقوعهما يصح من حيث كان قادرا عليهما ، وصار السبب ، فى أن المسبب لا يوجد الا معه ، بمنزلة محل الفعل ؛ فرجعت الحاجة الى / نفس الفعل دون الفاعل ؛ وكذلك القول فى المحل . وفارق ما ذكرناه فى حاجـة القديم ، تعالى ، الى القدرة فى اختراع الفعل ، على ما ألزمناهم .

وألزمهم رحمه الله القولَ بأن الانسان يقـدر بكل ما يقدر الله به ، فيكون قادرُ الذات على ما الله ، تعالى ، قادرٌ عليه لذاته ، كما كان قادرا بالقدرة التى يقدربها سبحانه . وهذا يوجب كون العبد قادرا على اختراع الأجسام وسائر الأعراض ، وأن يكون كالقديم ، تعالى ، فى أنه يقدر على ما لا نهاية له . وهذا لأن القدرة مع كونها مختصة بالعبد بحلولها فى بعضه ، اذا صح مع ذلك كونها قدرة له تعالى على اختراع الفعـل ؛ فكذلك وان اختص القديم لذاته بما لا يصح فى العبد ؛ فغير منكر أن يكون العبد قادرا بما له صار قادرا تعالى ، وهو نفـسه .

وألزمهم أن يكون العبد قادرا بها على الاختراع ، كالقديم ، تعالى ؛ لأن تعلقها بالعبد آكد من تعلقها بالله ، تعالى . فاذا صح الاختراع بهـا ، فيجب أن يصح ذلك من كل مَنْ هى قدرة له . ويجب على هذا القول أن يصح من الله ، جل وعز ، بها الاكتساب ، كما يصح من العبد . وانما قلنا : ان الفعل لا يحتاج ، فى وجوده من جهة الله ، تعالى ، الى قدرة العبد ؛ لأنه لو احتاج اليها لا يحتاج كل ما (١) جانسه اليها ؛ فكان لا يصح وجود الحركة من الله ، سبحانه ، فى العاجز والجماد . ألا ترى أن العلم لما احتاج الى الحيـاة ،

(١) كل ما : فى الأصل ، كلما .

احتاج كل ما (٢) جانسه اليها ؟ وانما صح لنا القول بأنه قد يوجد من جنس ارادتنا ما لا يحتاج الى محل ، لأن تعلق تلك الارادة بالقديم تعالى ، لا يصح الا بأن يوجد كذلك . فصار حكمها / لا يحصل الا بأن يوجد كذلك ، كما أن حكم ارادتنا لا يحصل الا بأن يوجد فى محل .

فأما الحركة التى توجب كون المحل متحركا ولا تتعلق الا به ، فلو كان بعضها يحتاج الى قدرة فى المحل لاحتاج سائرها اليه ، ولجرت القدرة للحركة مجرى المحل . على أن الحركة يصح وجودها من فعلنا ، وان لم توجد القدرة فى محلها ، لأن فناء القدرة فى حال الفعل يصح على ما يستدل عليه ، فكيف يقال : انها تحتاج الى القدرة من فعله تعالى ؟ وانما قلنا : ان الفعل لا يحصل على بعض صفاته بالقدرة ، لو كان مخلوقا لله ، تعالى ؛ لأن ما يوجب كونه حادثا لله تعالى ، يوجب كونه على سائر صفاته به تعالى ؛ ولا علة يذكرونها فى ذلك الا وتوجب أن سائر صفاته بالله تعالى ؛ وذلك يبطل الحاجة الى القدرة ليحصل بها على بعض الصفات . فان قالوا : يحصل بها كسبا ، فقد بينا فى الكسب ما فيه كفاية .

وبعد ، فقد كان يصح أن يوجدها تعالى ، ولا تحدث القدرة ، فلا يكون كسبا . لأن وجود الفعل لا يتعلق عندهم بكونه كسبا ، من حيث صح وجود كثير من الأفعال ليس بكسب .

فان قالوا : انه يصح أن يوجده تعالى ، وان لم يقدر العبد عليه ، ولا يكون كسبا ؛ بل يكون ضرورة ؛ ومتى أوجد فيه هذه القدرة ، صار كسبا له ؛ وهذا هو الذى نقول به .

---

(٢) كل ما : فى الأصل ، كلما .

قيل لهم : انا قد بينا أنه لا حقيقة للكسب ، فتعلقك بذلك لا يصح .

وبعد ، فانه يجب أن يكون كل حكم للفعل كان يحصل لو لم يجعله الله تعالى كسبا له ، أن يحصل له وان جعله كسبا له ، / مما يرجع الى الله تعالى والى الفعل نفسه . وكان يجب أن يكون تعالى ، وان جعله كسبا للعبد ، ظالما به ان كان ظلما ، ومستحقا للذم عليه ، وأن يكون تعالى موصوفا بالقدرة على الظلم والكذب والتفرد بهما ؛ وهذا خلاف قول أكثرهم . وكان يجب كون العبد مضطرا لذلك ، كهو لو لم يكن كسبا له . وكان يجب أن لا يقع ذلك من العبد بحسب قصده وارادته . وكل ذلك يبين صحة ما ألزمناهم .

وعلى هذا الوجه ، ألزمهم الشيوخ ، رحمهم الله ، القول بأنه تعالى كان يجب أن يخلق أفعال العباد ، وان عجزوا عنها ؛ وكان يجب أن لا يخل عجزهم بوجودها . لأنه تعالى قادر على احداثها . ولا يمكن أن يقال : ان العجز ينفى خلقه تعالى للحركة ، لأنه كان يجب أن ينفى كل ما جانسها ، ولأنه لو نفاها والقدرة جميعا ، لكانا ضدين أو مثلين . ولا يصح أن يقال : ان العجز يمنع القديم ، تعالى ، من ايجادها ، لأنه من فعله ؛ ولا يجوز أن يمنع نفسه ؛ وكان يجب ، لو كان ضدا للحركة ، أن ينتفى وجودها كسائر الأضداد . فأما اذا ارتكبوا نفى القدرة أصلا ، على ما يقوله جهم ، فالذى يفسد به قولهم ما بيناه من أن لتصرف العبد تعلقا به ، وان ذلك يقتضى كونه قادرا عليه .

وجه آخر : لو كان القديم ، تعالى ، هو الموجد لتصرف العباد ، لم يكن لنا الى اثبات العباد قادرين واثبات قدرتهم ، سبيل ؛ وفى هذا نقض القول :

بأن للعباد أفعالا . وذلك لأن القديم ، سبحانه ، اذا أوجده على سـائر صفاته ، لم يصح اثباته محتاجا فى بعض صفاته الى العبـد ، وانما يمكن اثبات العبد قادرا متى أثبت الفعل به على بعض الوجوه . /

فان قيل : اذا جاز حاجته الى المحل ، وان كان تعالى قد أوجـده على سائر صفاته ، فكذلك لا تبعد حاجته الى قدرة العبد وان كان بالله ، تعالى ، على سائر صفاته .

قيل له : ان طريق اثبات القدرة اثباتُ الفعل محتاجا فى بعض صفاته اليها ، أو الى القادر بها ؛ واذا لم يصح ذلك ، على قولهم ، لم يصح اثباتها أصلا . وليس كذلك القول فى اثبات المحل ، لأنا نبينه بغير هذا الوجه ، بل لا يصح أن يحصل للفعل صفة به ، وانما يحتاج اليه فى وجوده وحلوله فيه ؛ وهذا فرق بيّن بينهما .

وبعد ، فمتى قالوا : ان الفعل يحتاج الى القدرة ، وان لم يحصل بها على شىء من الصفات ؛ فقد تركوا قولهم ورجع كلامهم فى المعنى الى أن الفعل يحتاج الى وجود القدرة فى المحل ، كحاجة الارادة الى وجود الحياة فى محلها ؛ وقد بينا فساد ذلك .

فان قالوا : أليس يحصل الفعل كسبا بها ، فيصح لنا اثبات العبد قادرا من هذا الوجه ؟

فقد بينا فساد قولهم فى الكسب ، وأنه لا جهة للفعل تعقل يحصـل عليها بالعبد ، فيقال : انه مكتسب . على أنا لو سلمنا لهم أن الفعل قـد يحصل على بعض الصفات بالعبد ، لم يمكنهم اثباته قادرا ، لأنه اذا كان تعالى هو المُوجد للفعل والمُحدث له ، وايجاده يقتضى كونه على تلك

الصفات ، وجب كونه عليها ، قدر غيره أم لم يقدر . وهذا يردهم الى القول بأن العبد ليس بقادر أصلا .

فان قالوا : ان تلك الصفات يحصل عليها الفعل متى كان العبد قادرا ، والا وجد الفعل ولم يحصل على تلك الصفات .

قيل لهم: / لا طريق يقال ، لأجله يحصل على صفة ما بالعبد ، الا ويوجب كونه حادثا به . فمتى قلتم : انه حادث بالله ، تعالى ، لم يصح لكم القول بأنه يحصل على بعض الصفات بالعبد . وقد بينا أن تعلق حدوث الفعل بالعبد ، أقوى من تعلق سائر صفاته ؛ وهذا يبين فساد هذا القول .

وقد ألزمهم شيوخنا ، رحمهم الله ، القول : بأن جهة الكسب يجب أن يحصل عليها بالله تعالى ؛ لأن عندهم لا جهة للفعل الا وهو محدث منها . فاذا كانت الجهة المضافة الى الانسان الفعلُ محدثٌ منها ؛ فيجب أن يكون تعالى كما أحدثه واخترعه ، فقد جعله كسبا ؛ فمن أين أن العبد قادر عليه ؟

ومن هذا الوجه ، ألزمناهم القول : بأن مقدورا واحدا من قادرين على وجه واحد ، لأنه لابد من أن يضيفوه من حيث كان كسبا الى الله تعالى والى الناس جميعا .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الموجد لتصرفِ زيد ، لوجب أن يكون حكمُ غير محل حركاته من أبعاضه ، حكمَ سائر الأجسام فى أنه لا تعلق للحركة به ؛ لأن وجوده بالله ، تعالى ، وحلوله يرجع الى المحل . وان كان هناك قدرة فهى موجودة فى محلها ؛ وان أوجبت الحركة حكما ، فعلى جهة الايجاب لا على جهة الاختيار ؛ لأنه لا يصح عندهم وجود القدرة فى محل الحركة . ويختار العبد أن لا تحصل الحركة كسبا بها . وكل ذلك يوجب

ألا يكون لاضافة الفعل الى العبد الذى هو الجملة وجه" ، وان أضيف الى محله . وهذا يبطل كون العبد / فاعلا ، ويحيل القول بأن تصرفه يجب أن يقع بحسب قصده .

وليس ذلك مما نقوله ، فى العلم والارادة وسائر ما يختص الحى : انها توجب ، الحكم للحى ، سبيلَ ؛ لأنها توجب ذلك لجنسها ، كما توجب الحركة كونَ المحل متحركا لجنسها . وليس لجملة العبد ، على قولهم ، صفة وحال تؤثر فى الفعل حتى يضاف اليها . وهذا يبين صحة هذه الطريقة.

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لصح أن تقع محكمة مرتبة وعلى نهاية الاتساق ، وان لم يكن عالما بكيفيتها ، حتى تقع الكتابة والصياغة من الجاهل بحسب وقوعها من العالم ؛ بل كنا لا نأمن فى كل من يقع منه أنه جاهل ، لأن تجويز ذلك فيها يمنع من الاستدلال بها على أنه عالم ، فكان لا يمتنع أن تقع الكتابة من العالم بالصياغة بأن يخلقها الله ، تعالى ، فيه ، ويتعذر عليه الصياغة ، وكان لا يمتنع أن يكون كل من ازداد جهلا بالفعل يكون الفعل المحكم بأن يقع منه أقرب بأن يُوجِد تعالى فيه ذلك . وقد علم أنه لا يمكن أن يقال : انه يحتاج تعالى الى علم العبد ، فى احداث الأفعال المحكمة ، لأنه الموجد لها ، وهو عالم بها لنفسه ، فلا وجه لحاجته الى علم العبد . ولأن عندهم أن الأفعال المحكمة التى لا تتعلق بالعبد قد أحدثها تعالى لكونه عالما بكيفيتها وان لم يحصل للعبد العلمَ بها .

ولا يمكن أن يقال : ان علمَ العبد علمه تعالى ، لأنه يوجب كونه جاهلا بجهله ، ويوجب ما قدمناه فى القدرة من وجوه الفساد ؛ وان كان ،

لو ثبت ذلك ، كان لا يمكن اثبات علم العبد من حيث صح منه تعالى ايجاد الفعل محكما ، لكونه عالما ، / وان لم يحصل علم العبد . ولا يمكن أن يقال: ان جهل العبد بكيفية الفعل ، يحيل ايجاده من جهة القديم ، تعالى . وذلك لأن مثل هذا الفعل المحكم ، قد يصح أن يفعله تعالى مع جهل العبد ، فكذلك هو بعينه ؛ ولأن الجهل لا ينافى تأليف الكتابة والصياغة ، فكان يجب أن يصح وقوع الفعل المحكم من الجاهل ، وتقنط حروف القرآن من الضرير حتى يأتى به على الصواب ، ولا يتمكن البصير العالم من ذلك بأن لا يخلقه تعالى فيه .

فان قال : يجوز ذلك عندنا ، وان كانت العادة قد جرت الآن أن لا تحدث الأفعال المحكمة الا فى العلماء ، ولولا العادة لجوزنا ذلك .

قيل له : ان ما ادعيته من العادة لا يصح اثباته مع هذا القول ، لأنه يجب أن لا نأمن فى كل من نظنه عالما ، من حيث وقعت منه الأفعال المحكمة، أنه غير عالم ؛ واذا لم نعلم ذلك ، لم يصح أن تدعى فيه عادة ، لأن اثبات العادات انما يصح فيما علم وقوعه من الأمور ، فيدعى استمراره .

وبعد ، فيجب أن يجوز أن تكون العادة فى ذلك مختلفة بالأوقات والأماكن ، وأن يكون أهل الصين وغيرها من البلاد يقع منهم الأفعال المحكمة مع الجهل بكيفيتها ، ويستمر ذلك فيهم كاستمراره فى العلماء منا . وكذلك فيما مضى من الأزمان ، يجب أن يجوز ذلك .

على أن علم العبد اذا لم يكن له تأثير فى اتساق الفعل ، لأن الله ، تعالى ، يحدثه كذلك ؛ فيجب أن يجوز من زيد أن يفعل بيده من الفعل المحكم لوجود العلم فى قلب غيره ، مثل ما يجوز منه ذلك اذا وجد فى قلبه ، لأن

كلا العلمين لا تأثير له فى اتساقه . وكان يجب / أن يصح منه فعل الكلام بلسانه مرتبا لوجود علم غيره على حسب ما يجوز منه لوجود علمه . فان ارتكب القول بأن ذلك جائز ، وأن العادة يصح أن تختلف فيه ، لم يمكنه اثبات العبد قادرا على الكسب أصلا ؛ لأن تعذر الفعل المحكم من الجاهل وممن ليس بعالم ، كتعذر نفس الفعل من العاجز . فان جاز وقوع المحكم من الأفعال من الجاهل بخلاف ما نعقله فى الشاهد ، ليجوزن وقوع نفس الفعل ممن ليس بقادر . وهــذا يوجب عليهم ارتكاب مذهب جهم فى أن لا قادر فى العالم ، وأن الأفعال كلها ضرورية . وقد ثبت فســـاد ذلك بما قدمناه ، والقوم لا يرتكبونه .

وقد ألزمهم شيوخنـــا ، رحمهم الله ، على ذلك القول ، بأن الجـاهل يحسن أمره بالأفعال المحكمة ، لأنه يحتاج فى ايجادها كذلك الى شىء سوى القدرة .

ومن قولهم : ان تكليف زيد الفعلَ الذى لا يحتاج فيه الا الى القدرة يحسن ويصح . وبينوا أن تكليف الأعمى نقطَ المصاحف أعظمُ فى القبح من تكليف العاجز الفعلَ ، وتكليف الجماد . وهذا مما نستقصيه فى باب القدرة .

وجه آخر : لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله ، سبحـــانه ، لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه الى الآلة بلا آلة ، لأنه تعالى لا يحتاج فى خلقِ الصعودِ فى زيد الى السلم ، والطيرانِ فى الطير الى الجناح ، والكتابةِ فى الورق الى القلم واليد . فكان يجب أن تكون الآلات ، وجودها كعدمها ، فى أنه لا يحتاج اليها ألبتة . وكان يجب أن لا يخلَّ فقدها بتعذر ما هى آلة

فيه ، حتى يكون الزَّمِنُ بمنزلة الصحيح فى الأفعال ، والضرير كالبصير فيها ؛ بل لا / يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العادة ، فى بعض البلاد وبعض الأوقات ، أن المفقود الآلة يصح منه ما يتعذر على كامل الآلة ، من حيث يخلق تعالى الفعل فيــه دون وافر الآلة ؛ على ما قدمنا القول فيه . وان ارتكب هذا القول ، لزمه القول : بأن فعل العبد يقع بلا قدرة ؛ ويحق لجهم فيما يقوله ؛ وان كان جهم لا يرتكب أيضا فى الآلات ذلك ، وان نَفَى القدرة وكونَ الانسان قادرا . وكان يجب أن يحسن منا الأمر بالفعل من غير آلة ، حتى يكون أمرنا بالصعود من غير سلم كأمرنا اياه بالسلم ، لأن صحة وجود ذلك مع وجود السلم وفقده موقوفٌ على اختياره تعالى . ولا مدخل للآلة فيه . وكان يجب أن يحسن منه تعـالى أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف ، ويعذبه اذا لم يفعل ذلك ، لأنه لم يؤت فى فقده الا من جهــة عدم القدرة فقط ، على ما يقولونه فى تكليف الكافر الايمان .

وجه آخر : ولو كان أفعال العباد مخلوقة لله ، تعالى ، لوجب أن يصح وقوعها فى الممنوع ، كصحة وقوعهـا فى المخلى ، وكان يجب أن لا يكون للمنع بالقيد وغيره وجهٌ عند العقلاء . وفساد ذلك ، يبطل قولهم .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد ثبت أنه تعالى قادر على فعل المشى فى المُقيد مع القيد ، كما أنه قادر على ذلك مع عدمه ؛ فكان يجب ان كانت الأفعال مخلوقة لله تعالى ، أن لا يكون لفزع العقلاء الى التقييد معنى؛ ولكان القيد بالحديد وبغيره مما لا يمتنع بتســاوى ، ويعلم باضطرار فساد ذلك .

وكذلك القول فى المنع لعدم الآلات . لأنه كان يجب أن لا يكون لمنعنا

زيدا من الصعود باعدام السلم ، ومن الكتابة باعدام الآلات ، معنى . لأن من يخلق ذلك / الفعل ، يصح أن يخلقه مع عدم هذه الأمور ، كصحته مع وجودها . وكان يجب أن يكون منعنا زيدا باعدام السلم عن الصعود ، كمنعنا الطائر بذلك عن الصعود . وكان يجب أن يحسن منا الأمر بكل فعل لا يقع الا بآلة ، مع فقد الآلة وأن يحسن من الله ، تعالى ، الأمر بذلك .

ولا يمكن أن يدعى فى ذلك استمرار عادة ، لما بيناه من قبل فى العلم . وكان يجب أن لا يكون الخرسُ مانعا من الكلام ، لأنه تعالى قادر على خلق الكلام فى لسانه على حسب ما يخلقه فى لسان الناطق .

وجه آخر : لو كانت أفعال العباد حادثة بالله ، تعالى ، لم تجب على طريقة واحدة أن تحدث بحسب قدرهم ؛ لأنه كان لا يمتنع أن يفعل تعالى فى الأقدر القليلَ من الفعل ، وفى الضعيف الأكثرَ منه ؛ كما لا يمتنع ذلك فى جسمين غير قادرين . لأنا قد بينا أن القدرة لا تؤثر فيما يصح منه تعالى أن يخلقه ، فان عدمها كوجودها . وان يجب أن لا يمكن الاستدلال بمنع زيد عمرا ، على أنه أقدر منه ؛ لأنه تعالى هو الذى أوجد فيه ما اختاره . ولم يوجد فى الضعيف ما أراده . وكان يجب أن يجوز ، فى بعض البلاد وبعض الأوقات ، أن الممنوع هو الأقدر وأن المانع هو الأضعف ؛ وتكون العادة فيهم ، بخلاف العادة فينا . وكان يجب أن لا يؤثر منعنا الضعيف عن حركاته فى وجود حركاته ؛ لأنه تعالى هو الموجد لها ، فان أرادها وجدت لا محالة ؛ ولم يؤثر منعنا فى وجودها ؛ وان لم يردها لم توجد ، منعناه منها أم لم نمنعه .

وجه آخر : لو كانت افعالهم حادثة من جهة الله ، تعالى ، لوجب أن

لا يحل بوجودها عدم الأسباب التى توجد عندها . فكان يجب أن يكون حصول العلم ، مع النظر وعدمه ، بمنزلة ؛ وحصول الآلام ، / مع وجود الضرب وعدمه ، بمنزلة . وكان يجب أن يصح من العقلاء ارادة ذلك من الغير مع عدم السبب ، كما لا تصح منهم ارادته مع وجوده . ولا يمكن ادعاء عادة مستمرة فى ذلك ، لما قدمناه من قبل . ولا يمكن ارتكاب ذلك ، لأنه يؤدى الى أن يصح من العبد الكلام ابتداء على حد ما يصح وجوده منه بتحريك اللسان واعتماده فى نواحى فيه . ولا فرق بين من أجاز منا فعل الكلام على هذا الوجه ، وبين من أجاز فعله مع فقد اللسان أصلا ، وأجاز منه الاكتساب مع فقد القدرة . وكان يجب أن لا يدل وقوع الكلام من زيد على حركات لسانه ، ولا على وجود لسانه ، ولا على وجود القدرة.

وقد بينا أنه لا يمكنهم القول بأنه تعالى يحتاج الى هذه الأسباب من حيث دل الدليل على أنه يصح أن يحدث ما يقع منا عند الأسباب بلا سبب ، بل بأن يبتدئه ابتداء ؛ فلا وجه لاعادة ذلك . وكان يجب أن يحدث الكلام بحسب اعتماد لسانه وحركاته ، لأنه على هذا القول لا تعلق له بهما ، فيجب أن لا يمتنع أن يحدث الكثيرُ منه مع قلتهما ، والقليلُ منه مع شدتهما . وكذلك كان يجب فى سائر الأفعال ، فكان لا يمتنع ، مع الضرب الشديد ، أن يقل الألم تارة ويكثر أخرى ؛ وكذلك مع الضرب الخفيف . ولا فرق بين من أجاز ذلك ، وبين من أجاز تفاوت الأفعال ؛ وان كان قدر القدر قدرا واحدا . فاذا بطل ذلك ، بطل ما يتعلقون به . وعلى هذا الوجه ألزمناهم القول : بأنه كان يجب فى الفعل الواحد أن يكون محتاجا الى السبب من حيث اكتسبه العبد ، ومستغنيا من حيث يخترعه القديم ،

تعالى . / وهذا يوجب كونه معدوما ان لم يوجد السبب ، وموجودا اذا وُجد تعالى .

وجه آخر : لو كانت أفعالهم مخلوقة لله تعالى ، لم يمتنع أن يحصل سبب الالجاء الى الفعل ، فلا يقع منه بأن لا يختار تعالى احداثه ؛ فكان يجب أن يجوز ، مع معرفة الانسان بما عليه من الضرر بالوقوف عند النار والسبع ، أن يقف عندهما ؛ وأن يكون سبيله والحال هذه ، سبيله اذا لم يكن نار ولا سبع" ، أو سبيل الجاهل بحالهما . وكان لا يمتنع ان كان ذلك بالعادة ، أن تكون عادات الناس فى ذلك مختلفة بالأزمان والأماكن . وكان يجب ، لو شاهد العبدُ الجنةَ وعرف نعيمها ، والنارَ وعرف عقابها ؛ أن يجوز أن يختار دخولَ النار على دخول الجنة مرة ، ودخولَ الجنة على دخول النار . وكان يجب أن يصح من الواحد منا أن يقتل نفسه ، مع علمه بما عليه من الضرر .

وهذا واضح البطلان . ولا يرجع ذلك علينا ، لأنا وان قلنا : ان العبد قادر على ذلك ، وعلى ضده ؛ فمن حيث كان مختارا لايجاده ، لم يمتنع أن لا يجوز أن يختار خلافه لقوة الدواعى ، على ما قدمناه من قبل .

وجه آخر : لو كانت أفعالهم حادثة من جهته تعالى ، لوجب متى علم الواحد منا قبحَ الكذب والظلم ، وعلم أنه مستغن عنهما من حيث يصل بالعدل والصدق الى ما يصل بهما اليه من المنافع أو دفع المضار ، أن يجوز أن يقع منه ، كما يجوز وقوع الصدق منه ؛ لأن القديم ، تعالى ، هو الخالق لذلك فيه ، فلا معتبر باعتقاده وعلمه . وكان يجب أن لا يمتنع أن تختلف أحوال العقلاء فى ذلك ، كما تختلف أحوالهم فى سائر ما يختارونه . / وقد

علمنا فساد ذلك ، لما دللنا عليه فى أول باب العدل فيجب القضاء بفساد ما يؤدى الى صحته .

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن لا يكون للدواعى تأثير فى فعل العبد ، لأنه تعالى هو المحدث لذلك ، فوجود دواعيه كعدمها . وكان يجب أن يكون العالِم كالساهى فيما يقع منه من الأفعال . وفى علمنا بتأثير الدواعى فى الأفعال ، دلالة" على فساد ما ذهبوا اليه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المحدث لفعل العبد ، لوجب أن يصح منه أمره ونهيه ، لأن الآمر يصح منه أن يأمر غيره بفعله وينهاه عن فعله ؛ وذلك معقول فى الشاهد . ولا يمكن أن يقال : انه ، وان كان فعله تعالى ، فمن حيث كان للعبد فيه صنع ، وهو كونه مكتسبا له ، حسن أمره به ونهيه" عنه . لأن قد دللنا على أنه لا وجه للكسب يفعل عليه ، وبينا أنه لو كان له وجه معقول لم يرجع الى الجملة التى تؤمر وتنهى .

وبعد ، فلو صح أنه مكتسبه ، وأنه يتعلق به من حيث كان كسبا على وجه معقول ، لكان الكلام متجها . وذلك لأنه لا يصح أن يكتسب الا بأن يوجده تعالى ، ولولا ايجاده واحداثه لما صح أن يكتسبه ؛ فقد صار كونه مكتسبا ، متعلقا باختيار القديم ، تعالى . فكما لا يصح أن تأمر زيدا بفعل لا سبيل له الى أن يوجده الا باختيار عمرو ، فكذلك يجب أن يقبح هذا الأمر . ولا فرق بين أن يكون فعل زيد غير مقدور له ، أو يتعلق وقوعه بأمر لا سبيل له اليه فى أن فى الوجهين جميعا يجب قبح أمره به . ويجب أن يقبح أمره بالفعل من وجه آخر ، وذلك لأنه متى وجد الفعل" وجد على وجه لا سبيل له الى أن ينفك منه ، ولم يكن له الى ذلك سبيل من قبل .

فكان / يجب أن يكون أمره بذلك بمنزلة أمر المرمى من شاهق بالنزول ، على حسب ما ألزمناه الثنوية .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم ، لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه ، والمدح على حسَنه . لأن استحقاق الذم والمدح على فعل الغير لا يصح ، ولا فرق بين من اعتقد حسن ذلك ، وبين من اعتقد ذم الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال .

ونحن ، وان قلنا : ان العبد يستحق الذم بأن لا يفعل الواجب ، فلأن ذلك الواجب يمكنه ايجاده ، ولا عذر له فى أن لا يفعله ، فصار من قبل نفسه فى أن لم يفعله ، كما أنه من قبل نفسه أتى فى ايجاد القبيح الذى يمكنه التحرز منه .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوه مستحقا للذم والمدح على فعل غيره ، وعلى ما لا سبيل له الى ايجاده ، وعلى ما اذا لم يوجد لم يؤت فى أن لم يوجد الا من قبل غيره ، وعلى ما اذا وجد لم يحصل موجودا به ، بل يكون كالمطبوع عليه ، وكان لا يمكنه اختيار خلافه عليه . وهذا أعظم فى القبح من ذم الجماد .

ومتى قالوا : انه يحسن ذمه أو مدحه ، من حيث يكتسب الفعل ، فما قدمناه جواب عنه . وكذلك ان قالوا : انه يحسن ذمه أو مدحه سمعا ، فقد بينا من قبل بطلان ذلك . وان هم ارتكبوا القول : بأن العبد لا يحسن ذمه ومدحه على شىء من الأفعال ، وان كان متصرفا فيها ، فقد دفعوا ما يعلم باضطرار على الجملة . وقد بينا فساد ذلك من قبل ، وبينا أن التكليف بذلك يتعلق . ولولا حصول العلم بذلك ، لم يصح ورود الخاطر . ولولا

أنا نعلم ذلك ، لم يمكننا أن نثبته تعـالى حكيما ، وأن ننزهـه عما يجب تنزيهه / عنه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لأفعال العباد ، لوجب أن لا يستحق أحدٌ من أحد فى الشاهد الشكرَ على ما يأتيه من الاحسان . لأن ذلك حادث من قبل الله تعالى ، فكان يجب ، فى أنه لا يستحق عليه الشكر ، أن يكون بمنزلة ما ينفرد تعالى به من الانعام والأفضال ؛ واذا لم يستحق العبد بذلك شكرا وتعظيما ، فيجب أن لا يستحق ذلك بما يقع بحسب قصـــده .

ومتى قالوا : انه يستحق الشكر والتعظيم ، لأنه الذى اكتسب الفعل ؛ فالجواب عن ذلك قد تقدم . على أن هذا يلزمهم من جهة أخرى ، وذلك أن الاحسان لا يكون الا متولدا . وعندهم أن ما هذا حاله ، فالقديم ، سبحانه، ينفرد به ، فكيف يستحق العبد عليه الشكر ؟

فان قالوا : اذا جاز أن يستحق تعالى الشكر على ما يختاره من الايمان، وان كان فعلنا لما وقع عند أفعاله ؛ ويستحق الواحد منا ، على عطيّة غلامه بأمره ، الشكرَ ، وان كان فعلُ غلامه لما وقع عنده ؛ ويستحق الواحد منا الذمَّ على موت الطفل اذا وضعناه تحت البرد ، وان كان ما نزل به من الموت فعلُ الله ؛ ويستحق الواحد منا العوضَ على من ألجأه الى الاضرار بنفسه ، وان كان ذلك الاضرار من فعله لما وقع عند فعل غيره ؛ فجوزوا أيضا القول : بأن العبد يستحق الشكر على اكتسابه للاحسان ، وان كان لا يصح أن يكتسبه الا بأن يخلقه تعالى .

قيل له : انما نجعل ما نختاره من الايمان كأنه فعل لله تعالى ، من حيث/

وصلنا اليه بمعونته وألطافه . فقلنا : انه يستحق الشكر عليه ، من حيث حصل فى حكم الموجب عن فعله . ولولا أنه تعالى ممن يصح أن يفعل ، ويستحق الشكر بفعله ، لما صح أن تقول ، فيما وقع عند فعله ، انه كأنه فعله فى استحقاق الشكر عليه . وعلى قولهم : لا فعل للعبد ألبتة ؛ فكيف يقال : انه يستحق الشكر على بعض الوجوه ، وانما قلنا انه يستحق الشكر على عطية غلامه بأمره ، لما وقع عند فعله ، فصار كأنه فعله ، وذلك لا يتم الا بعد اثباته فاعلا ومحدثا فى الحقيقة ؟

وقد اختلف شيوخنا ، رحمهم الله ، فى ذلك . فمنهم من يقول : انه يستحق الشكر على أمره للغلام اذا وقعت العطية عنده ، ويتعاظم ذلك بحسب وصول ما وصل الى المعطَى . ومنهم من يقول : انه يستحق الشكر على عطية الغلام فى الحقيقة ، لمّا لم يحصل التمليك الا من حيث رضى الآمِر وأمر به ، فصار كأنه المملك . وشيخى شرح ذلك من بعد .

ولسنا نقول : ان واضع الطفل تحت البرد يستحق الذم على موته ، لأن ذلك من فعل الغير ؛ وانما يستحق ذلك على تعريضه للموت وعلى ما فعله من الاضرار به ، وان كان قد يجوز أن يتعاظم ما يستحقه من الذم اذا صادف تعريضه وقوع الموت ؛ ولأن مثل ذلك ، قد يعظم به القبيح ، عندنا ، على ما نبينه من بعده .

فأما العوض ، فانه قد يستحق بفعل الغير ؛ وقد يستحق على الغير ، بما يجرى مجرى فعله ، اذا لجأ اليه ويصير كأنه فعله . وسنبين ذلك فى كتاب العوض .

وانما صح ذلك ، لما علم أنه يصح أن يفعل ، فصح أن يجرى / ما يقع / .

عند فعله على جهة الالجاء ، مجرى نفس فعله . وذلك لا يصح لهم ، لأنهم يقولون : ان الفعل من جهته تعالى حدث ووجد على سائر صفاته ، فكيف يصح مع ذلك أن يستحق عليه الشكر والتعظيم ؟ وقد بينا أن كونه كسبا ، لو كان وجها معقولا ، كان لا يصح أن ينفصل من كونه حادثا ، بل يجب كونه كذلك ، متى أحدثه الله ، تعالى ، مع القدرة ؛ ولا يصح كونه كذلك، اذا لم يحدثه مع القدرة . فليس للعبد اذن سبيل الى اكتساب ذلك ، بل هو كالمطبوع عليه . وكل ذلك يبين صحة ما ألزمناهم .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ، لوجب أن يستحق الذم على القبيح ممن فعله ، لأنه المحدث له دون العبد ؛ فما يستحق عليه من الذم ، يجب أن يرجع اليه تعالى عن ذلك ؛ كما لو انفرد بفعل الظلم والقبيح ، لوجب كونه مستحقا للذم . وليس لهم أن يحيلوا كونه مستحقا للذم على القبيح ، وذلك لأن ما استحق الواحد منا الذم على القبيح اذا علمه ، هو لأنه فعله وهو عالم بقبحه ؛ والقديم تعالى ، فهذا حاله عندهم فى اختراع القبيح ، فيجب كونه مستحقا للذم .

فان قالوا : كون الفعل قبيحا منه ، محال ؛ لأنه انما يقبح منا لحال يرجع الينا ، وهو قد ثبت أنه مالك أمر ، فيجب أن لا يقبح منه الفعل .

فقد استقصينا الكلام فى افساد ذلك ، فى أول باب العدل ، فلا وجه لاعادته ، وبينا أنه لا فرق بين من قال ان الفعل لا يصح منه تعالى ، وبين من قال : انه لا يحسن منه الفعل لأنه ليس بمأمور ، ولا ممن تحد له الحدود فلا يتجاوزها[1] . وبينا أن ذلك يؤدي / الى خلو فعله من كونه حسنا وقبيحا ، وأن ذلك يستحيل فى فعل العالم .

---

(١) يتجاوزها : فى الأصل « يتجاوزه » .

فان قالوا : ان الفعل انما يقبح من حيث كان كسبا ؛ فأما على غير هذا الوجه ، فلا يصح ألبتة ؛ فلا يجب كونه ، تعالى ، مستحقا للذم .

وهذا باطل ؛ لأنا قد بينا أن الظلم انما يقبح من حيث كان ظلما ، وليس لكونه ظلما اختصاص بكونه كسبا ؛ بل بأن يختص بكونه خلقا أو̇لى وذلك يسقط قولهم .

وبعد ، فان فاعل القبيح من حقه ، اذا كان عالما بقبحه ، أن يستحق الذم ، فَعَلَه على الوجه الذى يقبح أو لم يفعله كذلك . ولهذ يستحق الواحد منا الذم على الجهل ، وان لم يجز أن يقع الا قبيحا . فيجب ، وان كان يصح من حيث كان كسبا ، أن لا يخرج تعالى من أن يستحق الذم اذ كان هو الخالق له .

وبعد ، فان من قولهم : ان الفعل صار كسبا له بالله ، تعالى ، لأنه أوجده مع القدرة عليه ؛ ولو لم توجد القدرةُ عليه معه لم يكن كسبا ؛ فقد صار كسبا به تعالى ، وان كان يقبح من حيث كان كسبا . فيجب أن يكون قبيحا به تعالى ، من حيث كان قبحه تابعا لصفة حصل عليها الفعل به تعالى . وهذا يوجب أنه المختص باستحقاق الذم دون العبد بالضد ، مما ألزمناه .

على أنه لو كان كسبا بالعبد فقط ، لصح ما ألزمناهم من حيث كان كونه كسبا يتبع كونه حادثا ؛ ويستحيل أن يكون كذلك الا وهو حادث ، فكان يجب أن يكون محدثه مستحقا للذم عليه من حيث أحدثه ؛ ويتبع كونه حادثا ، كونه كسبا .

ووجه آخر ، فى لزوم هذهالطريقة لهم ، وهو أن عندهم أن الفعل قبيح بالله ، سبحانه . / ولولا أنه جعله كذلك ، وفصل بينه وبين الحسن ، لم يكن

قبيحا ، ولا يتعلق عندهم بالعبد من حيث كان قبيحا ألبتة . فاذا صح ذلك مما يتبع كونه قبيحا من الذم يجب أن يستحقه من جعله قبيحا وهو القديم .

كما أن كل حكم يتعلق بكون الفعل مخترعا مخلوقا فاليه تعالى يرجع دون العبد . وهذا يوجب اختصاص القديم ، سبحانه ، باستحقاق الذم على القبيح دون العباد . والعلم بفساد ذلك ضرورى ، على ما سبق القول فيه .

فان قالوا : انما يقبح الفعل ممن ليس له فعل ، وذلك يستحيل فى القديم تعالى .

فقد بينا أن حكمه ، تعالى ، فى أنه ليس له أن يفعل القبيح حكم الواحد منا ، وبينا من قبل أن ذلك تعلق بعبارة لا طائل تحتها ، وبينا أن الذى يقتضى أنه ليس له فعله قبحه ، وقبحه يتبع كونه كذبا وظلما . فاذا كان تعالى يفعل ذلك عندهم ، فيجب كونه قبيحا منه ، وأنه ليس له فعله . وأبطلنا قول من قال : ان قبح الفعل يتبع كون الفاعل منهيا مملوكا . ولا يمكن أن يقال : انه تعالى لا يستحق الذم على القبيح ، لأن ما يستحقه من المدح على المحسنات يوفى عليه ، على ما نقوله فى المكثر من الاحسان والمقل من الاساءة . وذلك لأنه تعالى ان كان يخترع أفعال العباد ، فما يقع من القبيح فيما يختص العبد يزيد على ما فعله به من الاحسان ، لأن خلقه الكفر فيه ، المؤدى الى العقاب الدائم يزيد فى الاضرار على أنواع ارادته اليه ، ولا يتعلق ما يفعله بزيد بما يفعله بغيره ، لأن النفع الواصل الى المؤمن/ لا يؤثر فيما خلقه من الكفر فى الكافر. وكذلك القول فى الشاهد ، لأن كثرة الاحسان انما تؤثر فى ستر الاساءة ، اذا كان المنفوع هو المضرور . فأما اذا تغايرا ، لم يتعلق أحدهما بالآخر ،

وسقط بذلك التعلق بوقوع القبح منا اذا كان صغيرا ؛ لأنا انما نزيل الذم عنه فيه لعظم طاعاته ؛ وذلك لا يتأتى فى فعله تعالى ، على ما بيناه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ؛ لوجب ، اذا خلق الكفر فى الكافر ، أن لا يكون له عليه نعمة . لأن ما يختص به من الضرر يزيد على سائر احسانه اليه . ولأنه عندهم خَلَقَهُ للنار ، على ما يتأولون عليه قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس »(١) . فيجب أن لا يكون منعما على أحد من الكفار .

ولا يصح أن يقولوا : انه منعم عليهم بنعم الدنيا من الحياة والشهوة والآلات . وذلك لأن جميع ذلك انما خلقه ، على قولهم ، ليستدرجه الى ما خلقه له من الكفر . فيجب أن يكون غير معتد به ، بل يجب أن يكون ضررا اذا جعل طريقا للضرر ، وأن يكون بمنزلة اطعام أحدنا غيره خبيصا مسموما يؤدى الى الهلاك . ولأن ذلك لو كان نعمة ، لو انفرد لوجب أن لا يكون نعمة اذا خلق الكفر فيه من حيث يوفى عقاب الكفر على ما يحصل فيه من النفع . فصح بذلك أنه لا نعمة على قولهم لله ، تعالى ، على الكافر .

وهذا بخلاف نص الكتاب ، لأنه تعالى قد بين فى غير آية نعمه عليهم ، وعدّد ذلك ، وجعله مؤكدا للتوبيخ ، كقوله / تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم »(١) . وهو خلاف دين المسلمين ، لأنهم مجمعون على أن كل مكلف ، لله عليه النعمُ العظيمةُ ، وأن نعمه عليه أزيد من نعمه على الحى الذى لم يكلفه .

ومن وجه آخر ، تلزمهم هذه الطريقة . وذلك أنه يجب أن لا يلزمهم أن

---

(١) من الآية ١٧٩ الأعراف .

(١) من الآية ٢٨ البقرة .

يشكروه تعالى ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه التعظيم له. فاذا لم يكن له تعالى عليهم نعمة من حيث خلق الكفر فيهم ، فكيف يلزمهم شكره ؟ وقد بينا أن خلقه لهم أحياء ، وتمكينه اياهم ، لا تعتد به نعمة ، مع خلقه الكفر فيهم . فلا يصح لهم القول : بأنه يستحق عليهم الشكر ، لخلقه ذلك ، وان خلق فيهم الكفر .

ولا يمكنهم أن يقولوا : انه أتى فى الكفر من قبل نفسه ، فلا يكون تعالى مضرا به بأن خلقه فيه لأمور منها ما بيناه من أن كونه كسبا لا يعقل؛ ولو عقل ، لم يرجع الى الجملة ، ولا أخرج الفعل من أن يكون غير متعلق بالعبد . ومنها أن وجه كون الكفر ضررا يرجع اليه تعالى ، لأنه جعله كذلك وأحدثه عليه ، على ما يذهبون اليه فى هذا الباب . فيجب أن يكون ، من قبله تعالى ، أتى فى هذا الضرر الذى خرج به من أن يكون منعما عليه . ومنها أن الضرر فى ذلك هو ما سيفعله به من العقاب الدائم ، وذلك مما ينفرد به . فكيف يقال : ان العبد من قبل نفسه أتى فى ذلك ؟

وليس لهم أن يقولوا : انه يستحق الشكر على العبد ، لأنه اله ، أو لأنه خالق فقط . ولا يؤثر خلقه الكفرَ فيه / فى استحقاقه ، كما لا يخرجه من كونه الها خالقا . وذلك لأن الشكر فى الشاهد لا يستحقه بأن يفعل ما لا تعلق له بالمستحق ذلك عليه ، وانما يستحقه اذا أنعمنا عليه . فيجب أن يكون الغائب كالشاهد فى هذا الباب . ولذلك يتعاظم الشكر ، بحسب تعاظم النعم لولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يستحق تعالى الشكر على الجماد ، لأن كونه الها ليس يختص الحى دون الجماد ، الا أن نرجع

الى ما قلناه . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه ، لوجب كونه مستحقا للشكر فيما لم يزل من حيث كان الها لم يزل .

وبعد ، فان كان كونه الها يتبعه استحقاق الشكر ، فيجب أن لا يكون الها للكفار عندهم من حيث لا يستحق الشكر منهم .

ووجه آخر ، يلزمهم فى هذه الطريقة ، وهو أنه كان يجب أن لا يستحق من الكفار العبادة لأنها انما تستحق بالنعم العظيمة المستقلة بنفسها المستيقنة فى كونها نعمة من نعم الغير . فاذا صح ، بما قدمناه ، أنه لا نعمة له على الكافر أصلا ، فبأن لا تكون عليه النعمة التى صفتها ما ذكرناه أولى وأجدر . وفى هذا اسقاط لزوم عبادة الله على الكفار ، وفى هذا من الخروج من الدين ما فيه .

وليس لهم أن يقولوا : ان العبادة يستحقها لأنه اله ، ولهذا لا يستحقها من ليس باله .

وذلك أنه انما يختص الاله باستحقاقها ، لا لأنه اله ، لكن لاختصاصه بالقدرة على النعم التى سبيلها ما وصفنا . ولولا ذلك ، لكان حاله كحال غيره فى ذلك ، كما أن حاله وحال غيره / فى استحقاق الشكر لا تختلف ، ولو صح من غيره أن مخترع الحياة وسائر ما تتكامل به النعم على المكلف ، لا تستحق العبادة . ولذلك قلنا : ان من اعتقد ذلك يكفر ، لأنه لابد من أن يثبت مستحقا للعبادة غير الله . وهذا يوجب أن لا يلزم الكفار الايمان والطاعات وفى هذا اسقاط التكليف عنهم ، على ما فيه من الخروج من الدين .

ومن وجه آخر ، تلزمهم هذه الطريقة . وهو أنه يجب أن يستحق من

الكفار الذمُّ لو كان خلق الكفر فيهم . لأن من حق الاساءة أن يستحق بها الذمُّ ، كما يستحق بالاحسان الشكر . ولذلك يلزم المسىء فى الشاهد ، الاعتذارَ الى المساء اليه ليزيل به عن نفسه الذم ، والا كان عبثا . فاذا صح ذلك ، وكان ما فعله تعالى من الضرر بالكافر ، من حيث خلق الكفر فيه على مذهبهم ، يزيد على كل اساءة ، لأنه يؤدى الى عقاب لا نهاية له ، فيجب أن يستحق به من الذم بحسبه .

وعلى هذا الوجه ، قال شيوخنا ، رحمهم الله : يلزمهم أن يقولوا : ان ما يستحقه تعالى من الذم أعظم مما يستحقه ابليس ، لأنه انما يدعو ويوسوس فقط ، وهو تعالى ، فقد خلق فيه نفس الكفر ؛ والداعى الى الضرر ، وان وقع الضرر عنده ، أخف حالا من فاعله ؛ فيجب أن يتضاعف ما يستحقه تعالى من الذم .

وبينوا ذلك بأنه تعالى عندهم أعظم نِعمةً على المؤمن ، ويستحق من / الشكر أكثر مما يستحقه الذى من حيث فعل من المنافع ما دعا النبى ، عليه السلام ، اليه . فيجب أن يكون شكره أعظم ، وكذلك يجب أن يكون ما يستحقه من الذم من جهته الكافر ، أعظم . وفى هذا ما لاخفائه من الخروج من الدين .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ، لم يخل ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه . لأنه لا يصح أن يقال ، مع علمه به ، أنه لا يحسن منه ولا يقبح ، لأن ذلك يؤدى الى تجويز مثل ذلك فى فعل العالم منا . وهذا يستحيل ، لأنه متى كان عالما بفعله ، فلا بد من أن يعلمه على وجه ، لكونه عليه له فعله ، ولا يستحق به الذم ؛ أو على وجه

لكونه عليه ليس له فعله ، ويصح أن يستحق به الذم . فاذا صح أنه لا يخلو مما ذكرناه ، فلو قبح منه ما يقبح من العبد ، وصح مع ذلك أن يخلقه ، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردا بها فيكذب فى أخباره ويأمر بالقبيح ، وينهى عن الحسن ، ولا يفى بشىء من وعده ووعيده ، ويعذب الأنبياء ، ويثيب الفراعنة ، ويتفرد بكل ظلم . لأنه اذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه ، لم يؤمن من كل ما ذكرناه . وكذلك ان قالوا : ان ما يقبح منا يحسن منه فعله ، تلزمهم هذه الأمور . وهذا يوجب أن لا يوثق بالشريعة ، لأن مدارها الكتاب والسنة والاجماع .

وعلى هذا القول يجب أن لا يؤمن من كون القرآن كذبا ، وأمرا بقبيح ، ونهيا عن حسن . ويجب أن لا يؤمن كون النبى كاذبا أو صادقا ، / مضلا عن الدين ، وان ظهرت المعجزات عليه . ويجب أن لا نأمن مثل ذلك فى الاجماع . وهذا يوجب أن لا يوثق بشىء من الدين ، وأن يجوز ، فيما نعتقده كفرا ، أنه الدين الصحيح ؛ وفيما نعتقده ، دينا وايمانا ، انه كفر . ويوجب أن لا يحق له العبادة ؛ لأن العبد لا يأمن ، وان تناهى فى طاعته ، أن يعاقبه بعقاب دائم ؛ كما لا ييأس ، وان تناهى فى معصيته ، من الثواب الدائم . وهذا يوجب أن طاعته كمعصيته ، وأنه انما يجب أن يطاع هربا من شره ، وان لم يقع به المختص مما يريده بالعبد . ويوجب أن لا نأمن ، فيمن تقدم من الأمم ، أن يكون تعالى كلفهم عبادة غيره ، والسجود للأصنام ، والكفر به ، وادعاء آلهة معه ، وكفر نعمه . لأنه ان كان ذلك يحسن منه أو يقبح ، فسبيله سبيل سائر القبائح التى خلقها . وكل مذهب يؤدى الى بعض ما ذكرناه ، فضلا عن جميعه ، يجب القضاء بفساده .

وليس لهم أن يقولوا : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن ينفـــرد بالكذب والظلم ، وانما يصح أن يفعله كسبا ، فلا يصح ما ألزمتموناه ؛ لأنكم أوجبتم علينا أن نفعل ما لا يوصف بالقدرة عليه ، من حيث خلق القبائح من أفعالنا .

وذلك لأن المجبرة فريقان : أحدهما يقول : انه تعالى يصح أن ينفرد بما يخلقه كسبا للعبد ؛ وفيهم من لا يصفه بالقــدرة على ذلك . وقد بينا بطلان هذا القول ، وأنه يلزم على قوده القول : بأن قدرة العبد ، قدرة لله تعالى من حيث لا يصح أن يخترع الا وهذه / القدرة موجودة ، كما لا يصح من العبد أن يكتسب الا عند وجودها . واستقصينا القول فى ذلك، وذلك يبطل تعلقهم بهذا القول . على أنا قد دللنا فى أول باب العدل على أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو وقع لكان قبيحا ، وكل ذلك يبطل ما تعلق به هذا القائل . على أن من قولهم : انه تعالى ، من حيث كان قادرا لذاته ، يجب كونه قادرا على كل مقدور ، وعلى كل وجه يصح أن يقدر عليه . وقد بينا أن الحركة التى هى ظلم ، والقول الذى هو كذب ، لا يحتاج فى وجوده فى المحل الى القدرة ؛ فيجب أن يصح منه تعـالى ايجادهما فى المحل ، وان لم توجد فيه القدرة . وهذا يوجب صحة وصفه بالقدرة على أن ينفرد بخلق الظلم والكذب . فان قالوا : انا نقول : انه صادق لنفسه وآمر بالحسن لنفسه ، فلا يجوز أن يكذب أو يأمر بالقبيح ، كما لا يصح الجهل عليه من حيث كان عالما لنفسه . فقد بينا ، فى باب الكلام ، بطلان هذا القول بوجوه كثيرة ، وبينا أن الكلام لازم لهم على تسليم هذا القول بأن يفعل الكذب فيكون كاذبا به ، ولا ينافى ذلك كونه صادقا لنفسه ، لأن

الصفة النفسية انما تنافى ضدها من الصفات الراجعة الى نفس الموصوف، ولا تنافى الفعل ، وبينا أنه لا طريق لهم الى اثباته تعالى متكلما وصادقا ؛ فكيف يصح أن يحيلوا به ما ألزموه من كونه كاذبا ؟ وأوردنا فيه ما لا وجه لاعادته . على أن المجبرة لا تذهب هذا المذهب ، لأنها تقول : انه تعالى متكلم / بأن فعل كلاما . فلا يمكنهم دفع ما ألزمناهم بالقول الذى قدمناه عن الكلابية .

فان قالوا : لا يجوز أن يكذب فى أخباره ، لأنه قد أخبر أنه صادق . وهذا بعيد ، لأن من لا يعلم صدقه فى قوله ، الا بوصفه نفسه بأنه صادق ، لم يعلم صادقا . لأنه يجوز عليه الكذب فى قوله : انى صادق . ولا وجه يؤمن كذبه فى هذا الخبر المخصوص الا ما يقوله مما يوجب القبائح عنه . ولا يمكنهم التعلق فى ذلك بقول الرسول ، لأنا قد ألزمناهم أن يظهر تعالى المعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضل العباد ؛ فكيف يوثق بقول من هذا حـاله ؟

ولا يمكنهم التعلق فى ذلك بالاجماع ، لأن صحة الاجماع تتبع صحة الكتاب والسنة ؛ فكيف يصح تصحيحهما به وهـو فرع عليهما أو على أحدهما ؟ ولا يصح لهم أن يقولوا : ان الكذب لا يقع الا من محتـاج او جاهل أو منقوص أو محدث ، لأن ذلك انما يصح بمثل الطريق الذى يوجب أن الظلم لا يقع الا ممن هذا وصفه . فاذا جوزوا فعل القبائح منه تعالى ، وان كان عالما غنيا ، فكذلك يلزمهم فى الكذب .

فان قالوا : كون الفعل قبيحا منه ، محال " ؛ لأنه انما يقبح منا لحال العالم ، فاذا صح أن يفعله ، ولا يدل ذلك على ما ذكروه ، صح أن يفعله

ولا يفعل فى المحل القدرة ، ولا يدل أيضا على ما قالوه . وقد ألزموا أن الكذب انما يدل من حال الفاعل على ما ذكروه ، من حيث فعله ، وليس له فعله . فأما اذا كان فاعله ممن يستحيل ذلك عليه عندهم ، فسبيله / سبيل الظلم وسائر القبائح فى أنه يقع منه ، ولا يدل من حاله على جهل ولا نقص. وليس ذلك مما يحيله على القديم ، تعالى ، من كونه والدا ، وما شاكله . لأن ذلك انما يحيله عليه ، لأنه يوجب كونه جسما أو جوهرا . فأما خلق الكذب ، فلا يوجب ذلك ؛ ولو أوجبه اذا كان متفردا به ، لأوجبه اذا كان كسبا للعبد ؛ فلا يمكنهم وضع ذلك لمثل ما له يحيل عليه هذه الصفات .

فان قيل : لا يجب أن يقبح منه ما يقبح منا ، وان كان خالقا له ، لأنه لم يخلقه من حيث كان ظلما وقبيحا ، وانما خلقه من حيث كان حركة وشيئا .

قيل له : ان أكثر ما يقتضيه كلامك ، أنه يكون حسنا منه . وقد بينا أنه يلزم على ذلك من الكلام ما يلزم عليه ، اذا أقررت بأنه قبيح ؛ وان كان ما قلته لا يصح من وجوه : منها أن من قولك : ان الله ، تعالى ، هو الذى جعل فعل العبد على سائر صفاته ، وعليه يعتمد فى المخلوق ، وكيف يصح أن تقول : انه لم يخلقه من حيث كان قبيحا ، وهو صريح قولك ؟ وكأنك أردت الهرب من شىء ، فنقضت به ما عليه يعتمد . ومنها ، أن ذلك يوجب أن لا يقبح ذلك منه لو تفرّد به لمثل هذه العلة ، ولو لم يقبح منه لم نؤمن فى كل ما خلقه وتفرد به ، أنه قبيح وظلم وعبث ؛ وان كان لم يفعله من حيث كان قبيحا . ولذلك يقبح منا الجهل ، وان لم يكن قبيحا لنا ، بل يقبح لما هو عليه من كونه جهلا . وقد بينا فى أول العدل ، / أن ما له يقبح الفعل،

متى حصل ، فيجب كونه قبيحا ؛ ولا يصح ، مع حصوله ، أن لا يكون قبيحا ، وأنه بمنزلة العلة الموجبة فى ذلك ، وان فارقها فى بعض الأحكام . فاذا صح ذلك ، لم يكن بأن يكون قبيحا من المكتسب أولى من أن يكون قبيحا من الخالق . لأن جهة قبحه ليس له من الاختصاص بالكسب ما ليس له بالخلق ؛ فيجب كونه قبيحا منهما ، لو كان الكسب مخلوقا لله ؛ بل أن يكون قبيحا من الخالق أولى . وذلك لأنه لو خلقه ، لم يصح وقوعه على الوجه الذى عليه يقبح . وقد يحصل قبيحا ، وان لم يكن كسبا ، ويستحيل ذلك فيه اذا لم يكن خلقا عندهم ، ولأن الخالق هو الذى جعله على الوجه الذى قبح عليه دون المكتسب ؛ فبأن يكون قبيحا ، من جهته ، أولى . ولأن الخالق لو شاء أن يخلقه ويجعله حسنا عندهم ، لصح ؛ فيجب أن يكون من جهته حصل قبيحا . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه . وان كنا بنينا الكلام على أنه ان كان قبيحا منه أو حسنا منه ، أدى من الفساد الى طريقة واحدة . وذلك يؤيد القدح فيه ، بأن يقال : انه لا يقبح من حيث كان خلقا ، وان كنا قد كشفنا الجواب عنه .

فان قيل : لو جوزنا أن يتفرد بالكذب ، لأدى الى أن لا يوصف بالقدرة على أن يدلنا على أنه صادق ؛ فلذلك أحلناه ، وان جوزنا أن يخلق ذلك كسبا للعباد .

قيل له : ان من قولك : بأنه تعالى يفعل الكذب كسبا ، يوجب عليك تجويز كونه / فاعلا للكذب ، متفردا به ؛ على ما بيناه . فان كان ذلك يؤدى الى أمر فاسد عندك ، فيجب أن تترك المذهب الأول الذى أدى اليه .

وبعد ، فان القول بأنه يخلق كل كذب وقبيح يقع فى العالم ، ان كان

لا يؤدى الى أن يوصف بالقدرة الى أن لا يفصل بين الصدق والكذب ، فكذلك وصفه بأنه يتفرد بذلك لا يؤدى اليه . على أنه تعالى قادر على أن يضطرنا الى معرفة الصدق . ومفارقته للكذب ، ون تفرد بفعل الكذب وخلقه كسبا للعباد ، فلا يؤدى الى ما قالوه .

فان قالوا : ان الاضطرار الى ذلك مع التكليف لا يصح .

وهذا انما صح لنا القول به ، لأن الحكمة تقتضى ذلك .

فأما اذا قالوا : انه تعالى يفعل كل قبيح .

فتعلقهم بذلك لا يصح .

فان قالوا : لو خلق الكذب متفردا به ، لكان الكاذب به هو المحل دونه . وكذلك لو تفرد بالظلم ، فلا يلزمنا ما ذكرتم .

قيل له : انا لم نلزمك أن يوصف تعالى بأنه كاذب بذلك ، وانما ألزمناك أن ينفرد بخلقه ، وبخلق الجور والظلم ، الى سائر ما ذكرناه . وبينا أن التزام ذلك يؤدى الى أن لا يوثق بشيء من الذى سمى تعالى بأنه ظالم كاذب ، أو لم يسمّ بذلك . لأن ذلك كلام فى عبارة ليس فى التزامها الا ما فى الامتناع منها ، وان كنا نبين من بعد أن ذلك لازم لهم ، على قولهم ، لا محيص منه . وقد بينا ، فى باب الكلام ، أنه لا يجوز أن يكون المتكلم بالكلام محله ، ولا ما المحل بعضه ؛ ودللنا على ذلك بوجوه ؛ وبينا أن المتكلم بالكلام الحالّ فى اللسان ، هو الانسان من حيث فعله ووقع بحسب قصده ودواعيه ، فكيف يمكن أن يقال : لو تفرد تعالى بفعل الكذب لكان الكاذب به هو المحل ؟

فان قال : لو جوزنا / أن يتفرد ببعض الكذب ، ما صح أن نعلمه صادقا فيما أخبر به ، وقد ثبت أنه صادق ، ووقع العلم به .

قيل له : انما قصدنا بما قدمناه أن نلزمك على قولك : أن لا يصح ان تعلمه صادقا فى شىء من أخباره ، وأن لا تأمن من كونه كاذبا فى جميعها ؛ فكيف نزيل الكلام عنك بنفس المقالة التى أبطلناها عليك ؟ على أنه ، ان استحال أن ينفرد بالكذب عندهم ، فيجب كونه عاجزا عن ذلك . كما قالوا : ان الانسان عاجز عن الاختراع عجز بنية ، وفصلوا بينه وبين ما يعجز عنه لمعنى من الاكتساب ؛ فيجب على ذلك كونه تعالى عاجزا عن ذلك عجز ربوبية ؛ وهذا مما لا محيص لهم منه . وكذلك يلزمهم القول فى الاكتساب اذا قالوا : انه تعالى لا يصح أن يكتسب ، وان صح أن يخلق .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على قولهم : ان ما يقبح منا ، يحسن منه القول بأن الشىء الواحد يكون حسنا فى العقل ؛ قبيحا فى العقل ، وأن يكون استحساننا له استقباحا ، واستقباحنا له استحسانا ؛ وأن يكون حسنه قبحه ، وقبحه حسنه ، وأن يكون ما يحسن له يقبح .

وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد خطأ منا ، صوابا من الله ؛ جورا منا ، عدلا من الله ؛ كذبا منا ، صدقا من الله ؛ كما جوزوا كونه قبيحا منا ، حسنا من الله .

وألزمهم القول بتجويز كون الفعل الواحد واجبا على الله ؛ قبيحا منا بأن يحصل فيه ماله يجب عليه ، وما له يقبح منا . لأن اجتماع الوجه الذى له يجب ويقبح ، ليس بأبعد من اجتماع الوجه الذى له يقبح ويحسن . فاذا جاز ذلك عندهم فى كونه حسنا قبيحا ، جاز مثله فى كونه قبيحا واجبا.

وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد حسنا قبيحا من فاعل واحد / من وجهين ، نحو أن يقول الانسان لكاذب وصادق : كذبتما أو صدقتما ؛ ان

جاز كونه حسنا قبيحا من فاعلين . لأن الحكم كما يختلف بالفاعلين ، فكذلك يختلف بتغاير وجوه الفعل .

وألزمهم القول : بأنه يحسن الكذب من العبد ان حسن من الله ، لأن جهة الكسب لا تخالف جهة الخلق فيما يقتضى حسنه وقبحه .

وألزمهم ، على هذا القول ، أن تكون حقيقة الكذب منا صدقا من الله ، والظلم منا عدلا من الله ؛ لأن مخالفة الحسن للقبيح فى الوجه الذى يحصل عليه ، كمخالفة الصدق للكذب فى ذلك . فاذا جاز فى أحدهما الانقلاب ، جاز فى الآخر . وكما يصح كون الحسن قبيحا ، بأن يقع على غير الوجه الذى وقع عليه ؛ فكذلك يجب كون الصدق كذبا ، بأن يقع على وجه آخر . فلا فرق بين الأمرين .

وقد ألزمهم القول : بأن القبيح يقبح من حيث كان كسبا وخلقا ؛ لأنه ان قيل فيه : يقبح من حيث كان خلقا فقط ، أدى الى أن لا يقبح من الله التفرد بشىء من القبائح ؛ وقد أفسدناه . وان قيل : يقبح من حيث كان كسبا وخلقا بمجموعهما ، أدى الى أن لا يقبح الفعل الا ممن يجمع الأمرين وهذا لا يصح لا فى القديم ولا فى المحدث ، فلم يبق الا أنه يقبح من كلا الوجهين . فيجب أن يكون قبيحا من الله ، تعالى ، ومن العبد جميعا ؛ وأن تكون الأحكام المتعلقة بكونه قبيحا ، ترجع الى الله ، تعالى ، والى العبد ، من الذم وغيره ، على ما سبق القول فيه .

واعلم أن كثيرا مما يلزمون ، المقصد به الابانة عن خروجهم من الاجماع وارتكابهم ما يقتضى الدين خلافه . لأن الذى يلزمون ، دون ما يذهبون اليه . ولو التزموا ذلك ، لكان أعظم من / قولهم ، أو كان طريق افساد

مذهبهم فيه يختلف . ولذلك قال شيوخنا : ان ما ارتكبوه من أنه يعذب أطفال المشركين فى النـار ، ويؤلم فى الشاهد من غـير عوض ، ويكلف ما لا يطاق ويعذبه لأنه لم يفعله ، أعظم مما امتنعوا منه من اجازة الكذب والأمر بالقبيح عليه ؛ وان كان شيوخنا يلزمونهم ذلك ، للقصـد الذى قدمناه .

ولذلك قال شيوخنا : ان ما ارتكبوه من أنه يفعل الظلم ، أعظم من امتناعهم من كونه ظالما ؛ لأنهم لو وصفوه بذلك ، لا على سبيل الاشتقاق من فعل الظلم لم يخطئوا الا من حيث الاسم .

والآن ، فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر ، لأنه لا خـلاف أن الواصف لله ، تعالى ، بأنه ظالم ، مع علمه بمعنى هذه اللفظة ، يكفر من حيث اعتقد أنه يفعل الظلم . ولولا هذا الاعتقاد لم يصح كونه كفـرا . ولا يبعد فى كثير منهم أنه تجنب وصفه تعالى بأنه ظالم ، واضافة الكذب اليه ، لما فيه من الخروج من الدين عند الأمة ، فتجنب ذلك ، وان أطلق ما هو أعظم منه . وقد حكى عن بعضهم أنه ارتكب القول : بأنه تعـالى يكذب فى أخباره ؛ وحاجّ أصحابه فيه ، وبين أن ما قالوا به أعظم ، مما امتنعوا من اجازته عليه .

وهذا هو قياس المذهب ، على ما بيناه . الا أن القائل به ، قد صرح بما يعلم خلافه ضرورة من دين النبى ، صلى الله عليه ، ودين المسلمين . وقد صرح بأنه لا يمكنه معرفة شىء من الكتاب والسنة . والباقون بذلوا المجهود فى ازالة ذلك عن أنفسهم ، ليوهموا أن لهم الى معرفة هذه الأمور طريقا ، / وأن قولهم لا يفسد عليهم معرفة الشريعة ؛ فكانوا الى التمسك بالدين

أقرب ، وان كان حال الكل سواء فى أنه لا سبيل لهم الى معرفة طريق معرفة ذلك .

ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة ، وهو ما ألزمهم شيوخنا من أنه يجب أن يجوزوا اظهار المعجزات على الكذابين ، أو اظهاره على صادق بعثه الله ، تعالى ، ليضل العباد عن الدين . لأنه اذا جاز أن يخلق سائر القبائح ، يجب أن يجوز منه ذلك أيضا . لأن ما يمنع من أحدهما يمنع من الآخر ، ولأن من جاز أن يفعل سبب الضلال ، ومن جاز أن يفعل الضلال بنفسه ، جاز أن يأمر بالدعاء اليه .

ويجب على قولهم ، أن يجرى تدبيره فيمن يبعثه من الأنبياء ، بحسب مراده . فاذا أراد من قوم الايمان ، بعث اليهم من يدعوهم اليه . واذا أراد من قوم الكفر ، بعث اليهم من يدعو اليه ، ليكون ذلك أقرب الى وقوع مراده ، وليكون دعاء رسله بحسب مراده . ويجب ، على قولهم ، اذا كان تعالى يخلق فيهم الكفر ، أن لا يجوز أن يبعث الله من يدعوهم الى خلافه ، لأن الحكيم لا يبعث من يضاده ويخالفه فيما يتولاه ويريده .

فان قالوا : لو جوزنا اظهار المعجز على الكذاب ، لم نأمن فى جميع الأنبياء أن يكونوا بهذه الصفة ، ولم نأمن أن لا يكون العلم المعجز دلالة ، ولم يبق شيء من الشرائع ، فلذلك لا يلزمنا ما ذكرتم .

قيل لهم : ان المقصد بالكلام أن يلزمكم الجهل لما ذكرتموه ، وأن نبين أنه لا يمكنه ، مع هذا القول ، العلمَ بالنبوات والشرائع ، والثقةَ بصدق واحد منهم ، والعلمَ بأن ما ظهر عليهم من المعجزات دلالة ، فلا يصح لكم دفع ذلك بنفس ما ألزمناكم .

فان قالوا : ان العلم المعجز دلالة على / صدق من ظهر عليه ، والأدلة لا تنقلب ، فلا يجوز ظهوره على كذاب . كما أن ما يدل على حدوث الجسم . لا يجوز حصوله فى قديم ، وما يدل على أن زيدا قادر" لا يجوز حصوله من عاجز .

قيل لهم : ومتى ثبت لكم أن العلم دلالة على صدق من ظهر عليه ، حتى يسوغ لكم بمثيله بالأدلة التى ذكرتموها ؟ أو لسنا قد ألزمناكم القول : بأن العلم لم يظهر قط الا على كذاب ، ان كان تعالى يجوز أن يخلق الضلال ؟ وانما كان يتم ما ذكرتم ، لو ثبت كونه دلالة على الصدق ، فكان يقال : انه لا يجوز أن تنقلب سائر الأدلة .

فان قال : أقول انه يدل على الصدق ، لمثل ما له تقولون ذلك ، ويصح لى ما ذكرته .

قيل له : انما صح لنا القول : بأنه يدل على صدقهم بناء على أصول تركتم القول بها . لأنا نقول : يجب أن نعلم أولا أن فاعل العلم حكيم لا يجوز أن يفعل القبائح ولا أن يصدّق كذابا . فاذا أظهر العلم عند ادعاء النبوة ، وقد علم أنه لا يفعل ذات بالعادة ، علم أنه فعله على جهة التصديق. وذلك لا يتأتى لكم من وجوه :

منها ، أنكم تضيفون كل القبائح اليه . ومنها ، أن خلاف العادة يجوز عندكم أن يفعله من غير أن يتعلق بالدعوى . ومنها ، أنه لا يجوز ، على قولكم ، أن يكون للرسول تأثير فى الدعاء الى ما يدعو اليه اذا كان ما يوجد فى أمته يخلقه فيهم اختراعا لا محيص لهم منه . ومنها ، أن الشىء يحسن عندكم بأمره تعالى ، فيجب أن تجوّزا أن يدعو الى الضلال وعبادة الأصنام ، ويكون ذلك حسنا .

فان قالوا : لو جوزنا اظهار المعجـزة على كذاب ، / لأدى الى أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يعرفنا صدق أحد من الأنبياء ، والفصل بين الصادق والكاذب ، ولا أن يدلنا على ذلك . وهذا تعجيز لله ، تعالى ؛ فلذلك لم يلزمنا هذا القول .

قيل له : كلما زدت فى افساد هذا القول واستحالته ، كان أبين فيما الزمناك . لأنا أبطلنا قولك من حيث يؤدى الى هذا القول الذى زعمت أنه يؤدى الى التعجيز ، فيجب كون القول الأول فاسدا . لأنه لا فرق بين ما يؤدى الى الفاسد . وبين ما يؤدى الى ما يؤدى الى أمر فاسد . ولو جاز فى مثل هذا ، أن يتمسك بالمذهب الأول ولا يقال بالثانى من حيث يؤدى الى فاسد ، لجاز لأكثر المبطلين التعلق بمثله فيما يلزمهم ، على قولهم ، من الفساد ، وهذا ظاهر . فيجب أن يتركوا القول بأنه تعالى يفعل القبح لئلا يلزم عليه سائر ما ذكرناه .

على أنا قد بينا أنه تعالى يصح أن يعرفنا الفصل بين الصادق والكاذب ضرورة ، فما ظنوه ساقط . والكلام فى أنه اذا اضطرنا الى ذلك هل يبقى التكليف أو يزول ، لا يؤثر فى صحة وصفه بالقدرة على ذلك . على أن قولهم : يجب أن يبقى التكليف ، وان اضطر الى ذلك ، لأنا انما نمنع ذلك فى بعض المواضع لتعلق بعض التكليف ببعض من جهـة اللطف ، وعلى قولهم ، لا يصح ذلك . على أنه يلزمهم أن لا يوصف تعالى بالقدرة على تعريفنا الفصل بينهما ، وان قدر على جنس الخبر وسائر الأفعـال . كما لا يوصف بالقدرة على أن يعرفنا أنه صادق ، مع أنه يفعل الكذب وسائر القبائح ، وهذا واجب على مذهبهم . وعلى هذا الوجه / ألزمنا ، من جوز

عليه تعالى التعمية فى خطابه ، أن لا يصح أن يعرفنا مراده بكلامه على وجه.

فان قيل : فيما يدفعون قولهم ان العلم اذا دل على صدقه ، لم يجز ظهوره على كذاب ، كالأدلة الدالة على حدوث الأجسام وأحوال الفاعل ؟

قيل له : قد بينا أن تعلقهم بذلك ، لا يصح ؛ وأن قولهم ليس بأولى من قول من قال : انه يدل على الكذب ؛ فلا يجوز أن يدل على الصدق. ونحن نبين القول فى ذلك الآن.

اعلم أن الأدلة على ضربين : أحدهما يدل على ما يدل عليه ؛ لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له وما جرى مجراه. فهذا لا يجوز أن يتغير حاله فى الدلالة ، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام ، والفعل بمجرده على أن فاعله قادر ، وبكونه محكما على أنه عالم.

والثانى يدل على مدلوله ، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله ، كدلالة الكلام على ما يدل عليه. لأن الخبر انما يدل على المخبر عنه من حيث قصد به الاخبار عما هو خبر عنه ، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل لجنسه. ولذلك قد يوجد على هذا الوجه ، ولا يدل ، ولا يجوز أن يقع الفعل ، ولا يدل على أن فاعله قادر. وكل ما دل لشىء يرجع الى اختيار فاعله ، فلا بد من اعتبار حاله فى كيفية الدلالة ؛ لأن الخبر اذا جاز ، والصنعة واحدة ، أن يقع صدقا وكذبا ، فيجب أن يعلم من حال فاعله أنه ممن لا يفعل الكذب ، حتى يكون دلالة. لأن هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه / خبرا عن المخبر الذى اذا كان خبرا عنه كان كذبا ، وعن المخبر الذى اذا كان خبرا عنه كان صدقا ، فلا بد من أمر به يعلم أنه بأن يكون صدقا أولى من أن يكون كذبا ، وهو أن يعلم من حال فاعله أنه لا يختار الكذب.

والعلم كالخبر ، لأنه ، جل وعز ، قادر على أن يحيي الموتى عند كذب المدعي للنبوة ، وعند صدق المدعي للنبوة . لأنه لا يجوز أن يكون قادرا عند صدقه ، من حيث كان صدقه" لا يدخله في القدرة على ما لم يكن قادرا عليه ، ولا كذب الكذاب يخرجه من أن يكون قادرا على ما هو قادر عليه ؛ فيجب كونه قادرا على ذلك عند حدوث الأمرين .

واذا صح ذلك ، فيجب أن يَعلم بأمر آخر ، أنه لا يختار احداثه الا عند صدق صادق فقط ، والا جَوَّز كلا الأمرين فيه . فاذا كان من قولهم : انه يجوز أن يفعل القبيح ، فمن أين أنه يختار فعل العلم عند كذب الكذاب دون صدق الصادق ؟ وانما يستقيم لنا ذلك على طريقتنا ، لأنا نعلم بالدليل أنه سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح . وقد علمنا أن اظهار المعجز عند كذب الكذاب قبيح" ، فيجب أن يكون من فعله ، عند دعواه ، صادقا ، وذلك مما لا يتم لهم ؛ فالكلام اذن لهم لازم .

على أنا في ابتداء الكلام قد ألزمناهم ذلك على وجه لا يصح القدح بهذه الأسئلة فيه ، وهو أن يظهره على صادق بعثه ليدعو الى الضلال . فلا يخرج المعجز من أن يكون دلالة على الصدق .

على أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قد ألزمهم القول بقلب الأدلة على قولهم بجواز قلب الأعراض ، / وأن سائر ما يحصل عليه يحصل عليه بالفاعل . وذلك يبين سقوط ما قدحوا به الكلام . ونحن نبين لزوم ذلك لهم من بعد . وسقط بهذا الكلام قولهم : ان المعجز يدل بصورته وبنيته على الصدق ، فلا يجوز ظهوره على كذاب

ووجه آخر في لزوم هذه الطريقة لهم ، وهو أنه لو كان هو الخالق

لأفعال العباد ، لم يكن لبعثة الأنبياء وجه" . وذلك لأنه تعالى هو الذى يخلق فى المبعوث اليه ما شاء وأراد . فان خلق فيهم الكفر ، لم يكن لدعائه اياهم الى الايمان معنى . وان خلق الايمان فيهم ، لم يكن لدعائهم اليه معنى . لأن الموجود لا يجوز أن يدعى اليه ، كما لا يجوز من الحكيم أن يدعو الغير الى فعل ما لا يمكنه الانفكاك من ضده . وفى حسن بعثة الأنبياء ، دلالة على بطلان قولهم .

ولا يمكنهم التعلق فى ذلك بالكسب ، لما قد بيناه من قبل . ولا يمكنهم أن يقولوا بحسن البعثة من حيث يكون لطفا ؛ لأن اللطف انما يصح كونه لطفا لمن يختار الأفعال ، فيختار الايمان عند أمر لولاه كان سيختار خلافه ؛ وهذا لا يصح على قولهم . ويجب على هذا أن لا يكون ، للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، معنى . لأن المقدم على المنكر لا يتهيأ له مفارقته ، لأنه مخلوق فيه ؛ ولا التارك للمعروف يمكنه ايجاده ، لأنه قد خلق فيه تركه . فيجب أن لا يكون للتعبد بهما معنى ، وأن لا يكون ؛ بين أمر المقدم على المنكر بالمنكر وبين نهيه عنه : فصل . ولا يمكن أن يقال : ان ذلك يحسن لمصلحة لهما دون تارك المعروف وفاعل المنكر ، لأنه ، وان كان مصلحة لهما ؛ فلابد من أن يكون له تعلق بحالتهما . / ولذلك لا يجب عليه النهى ، الا اذا كان المنهى مقدما على منكره ؛ ولا الأمر ، الا اذا كان تاركا للمعروف. فقد صح أن حسن التعبد بهما يتعلق بحال الغير وذلك ؛ على مذاهبهم ، لا يصح .

ولا يمكنهم أن يقولوا : ان ذلك لطف ، لما بيناه الآن . ولا يستقيم لهم التعلق بالكسب ، وان ذلك جنس ؛ لأنهما يكتسبان . لأنا قد بينا أنه

لا حقيقة للكسب ، وأنه ، لو كان له حقيقة ، لكان تابعا للخلق فى صحة كون الفعل عليه ، واستحالته فيكون المكتسب فى حكم من أدخل فى الاكتساب ، بأن خلق فيه ، وذلك يرده الى أنه بمنزلة المضطر .

ويجب ألا يكون ، للتعبد بالجهاد وما شاكله ، معنى ، لأن المجاهد انما يقاتل بعد الامتناع مما دعى اليه من الاسلام ، ولذلك لو أقدم عليه ، تحسن مجاهدته . فيجب ، على قولهم : اذا خلق فيه الكفر ، أن لا يطيق مفارقته ، فكيف يحسن بالدعاء الى خلافه ؟ بل يجب ، على قولهم ، ان يكون المدعو الى خلاف الكفر هو فاعل الكفر ، وخالقه وهو الله تعالى دون الكافر . ويجب ، على قولهم ، أن لا يحسن نصب الأئمة والأمراء ، لأنهم انما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه ، والانتصاف منه للمظلوم ، والزام الأحكام ، والقيام بالحدود ، وكل ذلك انما يصح متى كان للعبد فعل واختيار . فاما ان كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم ، فكيف يعاقبون عليها ؟ وكيف يؤدب الفاعل ويعزّر ويقوّم ويؤخذ لمظلومه منه ، ويكف عن الظلم بالتخويف ؟

وما يلزمهم ، على هذه الطريقة ، كثير . وقد نبهنا على طريق القول فيه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب كونهم مضطرين اليها ، وأن لا يكون ، بين ما يكتسبه / العبد ويضطر اليه ، فرق . وفى علمنا بالفرق بينهما دلالة على فساد كل قول يسقط الفرق الذى علمناه .

فان قيل : ان المكتسب يقع تصرفه بحسب ارادته ، وليس كذلك المضطر ، وان اشتركا فى أنه تعالى هو الخالق لهـا .

قيل له : ان محصول قولك هذا أن المكتسب مضطر الى أمرين : أحدهما

فعل الجارحة ، والثانى الارادة . وأن المضطر مضطر الى أحدهما . وهذا بأن يؤكد كون المكتسب مضطرا ، ويوجب زيادة حاله فى الاضطرار ، أولى من أن يخرجه من كونه مضطرا . وانما يصح لنا التفرقة بينهما من حيث يقول : ان وقوع فعله بحسب قصده ودواعيه ، يقتضى أنه فعله ففارق حاله من هذا الوجه حال المضطر فى الحقيقة .

فأما على مذهبهم ، فيجب أن يكون المكتسب أدخل فى الاضطرار من المضطر الذى لا قدرة فيه ؛ بل يجب ، على قولهم ، أن يكون المكتسب للحركة مضطرا اليها ؛ والى القدرة عليها ، والى ارادتها ، والى القدرة على ارادتها ؛ والمرتعش انما يضطر الى الحركة فقط . فكيف يقال ، فى المضطر الى أمور كثيرة ، انه ليس بمضطر ، والمضطر الى أمر واحد منهما أنه مضطر ؟ وهذا بيّن الفساد . ومما يبين ذلك أن المضطر الى الحركة انما وجب كونه مضطرا اليها ، لأنها مخلوقة فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منها الا بفعل فى الاضطرار سوى هذه الصفة . ولذلك يصح من الواحد منا أن يضطر الضعيف الى التحريك والتسكين ، ولا يصح من الضعيف أن يضطر القوى . فاذا صح ذلك ، وكان ما خلقه فى المكتسب / مخلوقا فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منه ، فهو اذن لم يجعله كسبا له . فيجب تساوى حالتيه فى كونه مضطرا .

ولا يجوز أن يقال : ان المفلوج انما كان مضطرا الى حركاته ، لأنها لم تجعل كسبا له . لأن الذى أوجب كونه مضطرا لا يجوز أن يكون النفى . لأن النفى لا يؤثر فى حاله ؛ فيجب أن يكون مضطرا باثبات الحركة مخلوقة فيه على الوجه الذى ذكرناه . وهذا يوجب أن المكتسب مضطر من حيث خلقت الحركة فيه ، على وجه لا يمكن الانفكاك منه

ولم نقصد بالالزام أن يسمّوا المكتسب مضطرا ، لأن الأسماء لا يعتبر بها ، وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أنهم لو ارتكبوا ذلك ، لكان قولهم كقولهم الآن فيما يتعلق بالمعنى . فانما قصدنا أن نلزمهم أن يكون المكتسب المخلى بمنزلة المضطر ، فلا يحصل بينهما الفرق المعقول ، وان كان ذلك يقارب ما قدمناه من قبل من أنه كان يجب أن لايقع تصرفه بحسب قصده ودواعيه . ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة ، وذلك أنه يجب أن لا يكون بين الممنوع والمخلى فصل ، لأن المخلى تصرفه مخلوق فيه ، وكذلك الممنوع والعلم بالفصل بينهما يبطل هذا القول . فكان يجب أن يكون المكتسب للعلوم كالمضطر اليها فى أنه لا يمكنه نفيه عن نفسه ، أو يمتنع ذلك عليه ؛ والمحبوس فى قيود من حديد كالمخلى فى أنه يمتنع عليه التحرك فى سائر الجهات ، أو يتأتى له . وهذا بين الاستحالة . ويجب، على هذا القول ، أن لا يكون بين الملجأ والمختار فصلٌ ؛ لأنهما جميعا يتصرفان بأن يخلق تصرفهما . فقوة دواعى أحدهما ، وضعف دواعى الآخر ، يجب / أن لا تؤثر فى ذلك ، كما لا تؤثر فى سائر ما يخلق فيها من الألوان والطول والقصر . بل كان يجب ، على قولهم هذا ، أن يستحيل أن يكون للانسان دواعى الى التصرف ، وأن تكون دواعيه فى هذا الباب بمنزلة مجيئه للصحة والسلامة وخلق الأولاد ، وقد علمنا أن دواعيه فى تصرفه تفارق ارادته : لما ذكرناه ؛ وذلك يوجب فساد قولهم . ولذلك يجد الانسان الفصل بين تصرفه وتصرف غيره فى الدواعى ، وبين الحركات والألوان فى الدواعى ؛ وكل ذلك يبين بطلان قولهم .

وجه آخر : كان يجب ، لو كان فعل العبد مخلوقا لله ، تعالى ، أن

لا يكون ، لانفاق الوالد على ولده فى التعلم والتأدب والتوصل الى ذلك بسائر ما يتوصل اليه ، معنى . لأنه ان خلق فيه تعالى العلم ، حصل الغرض من غير مقدمة ، وان لم يفعل ذلك فيه ، لم تنفع هذه الأمور . وهذا يوجب أن لا يكون ، لسعى العقلاء فى ذلك وفيما شاكله ، معنى .

فان قال : تقول فى هذا ، كقولكم فى العلاجات والتعرض للأرزاق وما شاكلهما . فان كان لكل ذلك معنى ، وان كان ما يقع عنده من فعل الله ، سبحانه ، فكذلك[1] قولنا .

قيل له : ان القديم ، تعالى ، قد يفعل الشيء عند سبب منا بالعادة ، وقد يفعله من غير سبب . فاذ أجرى العادة بفعل الشيء عند سبب ، جاز أن يتكلف السبب اليه . وليس كذلك قولهم ، / لأنهم لا يثبتون للعبد فعلا يتوصل به الى غيره ، ويتسبب به الى سواه . فيجب أن لا يكون لتكلف الأمور ، على قولهم ، فائدة . وانما يتسبب الوالد بالانفاق الى أن يتعاطى الابن أمرا يقع بحسب قصده ، وذلك عندهم مخلوق لله ، تعالى ، فيجب أن لا تكون فيه فائدة .

وجه آخر : وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن يأمر تعالى بالقبيح من الكذب والظلم ؛ لأن من جاز أن يفعل الفعل ، جاز أن يأمر به ؛ لأن الأمر بالشيء ، دونه فى القبح ، فاذا صح أن يتولى فعله ، صح أن يأمر به . وهذا يوجب تجويز القول بأنه تعالى يأمر بالظلم والكذب ، وأن لا يأمر فيما أمر به أو أكثره : أن يكون بهذه الصفة . ولا يلزم على ذلك أمره بالصلاة ، وان كان لا يصح أن يفعله ؛ لأن ذلك عكس ما ذكرناه .

---

(١) فكذلك : في الأصل « كذلك » .

لأنا قلنا : ما جاز أن يخلقه، جاز أن يأمره به. والزمونا أمرا قد جاز أن يأمر به، وان لم يجز أن يخلقه ، وان كان لا يلزم على الكلام ، لأن الكلام مبنى على الشيء الذي يجوز منه فعله والأمر به . فاذا صح كلا الأمرين فيه ، ولم يستحل ، وجاز أن يفعله ، جاز أن يأمر به . والصلاة تستحيل على الله ، تعالى ، لأنها أفعال تحل فى أبعاض المصلى ؛ ويتعالى الله عن كونه جسما .

فيجب سقوط هذا السؤال . وهذا مما قد بينا أنهم ، لو ارتكبوه لكان الكلام عليهم ؛ والكلام عليهم اذا لم يرتكبوه ، سواء" .

وجه آخر : ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فقال : لو كان كسب العبد مخلوقا لله ، لكانت القدرة لا تخلو من أن تكون موجبة / للفعل من حيث كان كسبا ، أو من حيث كان خلقا ، أو من حيث كان كسبا وخلقا ؛ أو غير موجبة له ألبتة . وان لم توجبه ، فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة فى زيد ، فلا يكون مكتسبا . وفى هذا ابطال القول بالكسب ، وترك لمذهبهم . وان كانت توجبه من حيث كان خلقا وكسبا ، فكما كان القادر بها مكتسبا للفعل ، يجب أن يكون خالقا له ؛ لأن القدرة له ، فيما توجبه ، يجب أن تضاف اليه ، وهذا يوجب كون العبد مكتسبا خالقا . وان كانت توجب من حيث كانت كسبا فقط ، جاز أن يحدثها الله تعالى فى المكتسب . ولا يخلق الفعل ، لأن خلق الفعل منفصل من القدرة . فيؤدى ذلك الى كون العبد مكتسبا للفعل ، وان كان غير مخلوق لله ، تعالى .

وهذا اما أن يوجب صحة ما نقوله ، أو كون المعدوم كسبا ؛ وكون المعدوم كسبا ، محال . فتجب صحة ما نقوله فى هذا الباب .

ولا يمكن أن يقال : انه يستحيل أن يخلق تعالى القدرة الا ويخلق

الفعل ؛ كما لا يخلق الجسم ، الا ويخلق الكون . وذلك لأن الجسم مضمن بالكون ، فيصح ذلك فيه ؛ والقدرة ليست مضمنة بالفعل، لأنه لا حال لها تقتضى استحالة حصولها الا ومعها ، ولا هى تحتاج فى الوجود الى الحركة، لأنه كان يجب صحة وجودها مع عدمه .

ولا يصح أن يقال : ان فاعل القدرة ملجأ الى فعل الحركة ، فكيف يقال : أنه متى خلقها ، فلا بد من أن يخلق الحركة .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد ، لأدى هذا الاعتقاد / الى أن لا يعرف القديم أصلا ، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه . فاذا لم يثبت هذا القائل ، فى الشاهد ، حاجة المحدَث الى محدِث ، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثا ، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلا . فكيف يقال : انه الخالق لأفعالهم ؛ وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدى الى هدم أصله ؟ وقد بينا صحة هذه الطريقة عند الدلالة على اثبات المحدث والفاعل ، فلا وجه لاعادته .

ويجب أن لا يمكنهم العلم بأنه تعالى قادر ، لأن طريق ذلك أن حدوث الفعل فى الشاهد لما لم يصح الا من قادر ، فكذلك فى الغائب . فاذا نفوا ، فى الشاهد ، الفاعلَ والمحدثَ ، فقد أفسدوا هذا الطريق على أنفسهم . ويجب أن لا يمكنهم أن يستدلوا على أنه عالم ، وعلى أنه حى سميع بصير موجود ، لأن جميع ذلك انما يتوصل اليه بالفعل ، وأنه اذا احتاج الى فاعله احتاج الى كونه على بعض الصفات ؛ وذلك مما لا يتأتى لهم . ويجب أن لا يصح لهم العلم بأنه واحد ، لأن الأدلة على ذلك موقوفة على القول

باستحالة كون مقدور واحد من قادرين ، وذلك لا يصح لهم ، مع قولهم : ان فعل العبد مخلوق لله ، تعالى . وقد شرحنا القول فى ذلك . واذا لم يصح لهم معرفته تعالى بتوحيده ، فبأن لا يصح لهم معرفة عدله أولى ، لأنه فرع على التوحيد ، أو كالفرع عليه .

وهذه الجملة تغنى عن تفصيل القول فى مسألة مسألة منه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لم يجز أن يكره شيئا منها . لأن الحكيم لا يجوز أن يفعل ما تكره ، كما لا يجوز مع السلامة أن لا يفعل ما تريد . وفى علمنا بأنه قد كره كثيرا من أفعالهم ، لأن ما ثبت أنه نهى عنه فقد كرهه دلالة" على فساد قولهم فى ذلك

وليس له أن يقول : يحسن ويصح أن يكره بعضها من حيث كان كسبا لعباد . وذلك لأن كونه كسبا لهم ، لا يخرج القديم تعالى من أن يكون خالقا له . ومن حق الخالق والفاعل أن لا يجوز أن يكره ما وقع منه ألبتة ، لأن ذلك يستحيل . وقد ثبت أنه تعالى يكره المعاصى من أفعال العباد ، وقد دللنا على ذلك ، وقد نطق الكتاب به أيضا . وأجمعوا على القول أنه يكره ما يستغفر منه ، ولذلك يقولون فى الاستغفار : أستغفر الله مما يكره الله .

فان قال : انه تعالى لا يكره كونه ، وانما يكره أن يكون المكتسب مكتسبا له ، أو يكره كونه قبيحا اذا كان حسنا . والذى يمتنع فى ذلك أن يكره الفاعل ايجاد فعله ، فأما أن يكرهه ، على بعض الوجوه مع كونه مريدا له على وجه ، فذلك جائز .

قيل له : ان الفاعل لا يجوز أن يكون كارها للفعل على الوجه الذى

يحدثه عليه ، كما لا يجوز أن يكره حدوثه أيضا ؛ وانما يجوز أن يكره كونه على وجه لم يحصل عليه . وقد دللنا / على أنه تعالى كره بعض أفعال العباد على وجوه وقعت عليها ؛ وذلك يصحح ما قصدنا اليه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب فى كل ما يستحق عليه أن يكون له تعالى حظ فى استحقاقه . لأنه لا يجوز ان يستحق عليه ، من حيث كان كسبا ، الشيءَ ؛ ولا يستحق ذلك عليه من حيث كان خلقا . ولذلك لما استحق المحسن منا الشكرَ والمدحَ على اكتسابه عندهم ، استحق القديم ، جل وعز ، مثله ، على خلقه الاحسان . فكان يجب اذا استحق المكتسب الثواب والعقاب على اكتسابه ، أن يستحقه القديم ، تعالى ، على خلقه القبيح والحسن ؛ لأن المستحق عليه واحد . وليس الوجه الذى لكونه عليه يستحق من الاختصاص بالمكتسب ما ليس له بالحق ، فكان يجب أن يستحق تعالى على القبيح الذم والعقاب. فاذا استحال ذلك ، وجب القضاء بأن ما أحال استحقاقه له يحيل وقوع ما يستحق به ، على الوجه الذى من شأنه أن يستحق به . وانما يجوز أن يستحق الواحد منا الثواب دونه ، لأن الوجه الذى عليه يستحقه لا يتأتى فيه من حصول المشقة وما يجرى مجراها . وانما صح أن يستحق العقاب على القبيح دونه ؛ لو وقع القبيح منه ، لأن ما يستحق عليه لا يجوز أن يقع منه بعينه ، وانما يقع منه غيره . وقد يختلف حكم الغير فيما يستحق بهما ، لاختلاف فاعلهما ؛ كما يختلف حكمهما بالأوقات ، لاختلاف حال الفاعل . وذلك لا يتأتى فيما ألزمناهم ، فالكلام اذن متوجه عليهم .

وجه آخر : لو كان تعالى خالقا لأفعال العباد ، لوجب ، ان لم يصح أن

يخلقه الا والعبد / مكتسب ، أن يكون العبد شريكا له فى خلقه . كما لو قال قائل : انه تعالى لا يصح أن يخلق السموات ، الا بأن يكتسبها بعض العباد ، لكان قائلا بأنه شريك لله ولوجب كونه كافرا .

وقد بينا الكلام فى ذلك من قبل ، وبينا أن الملك لا يلزم عليه . لأنا نقول : ان العبد لا يملك مايملكه الله ، تعالى ، فى الحقيقة . ومتى قلنا ، فى الذات : انها ملك لله ، تعالى ، وللعبد ، فذلك مجاز ؛ ولا يلزم عليه مشاركة زيد عمرا فى الخياطة وغيرها ، لأن فعل أحدهما مميز من فعل الآخر ، ويستقل بنفسه .

وبينا أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، ذكر أن أقوى ما يمثل به ذلك حمل زيد وعمرو ما لا يصح من أحدهما حمله . لأنه انما قيل له شريكه ، من حيث لم يصح منه ايجاد فعله الا بأن يقع من صاحبه الفعل . وهذا المعنى قائم فى الكسب ، لو كان خلقا لله ، تعالى . وبيّن أن هذا الالزام موقوف على عبارة ليس فى اطلاقهم لها الا ما فيه من الشناعة ، ومخالفة الأمة ؛ والا فالكلام عليهم عند اطلاقها ، كهوَ عند امتناعهم منها .

وشيخنا أبو على ، رحمه الله ، قد أشار الى أن ما ذكره أبو هاشم ، رحمه الله ، لا يكون شركة فى الشاهد ، لأن أحد الفعلين يتميز من الآخر . وانما تحصل الشركة فيما لا يتميز ما لأحد الشريكين عن صاحبه كأجزاء الأموال ، وكالتصرف فيها . قال رحمه الله : فيجب لو كان الكسب خلقا لله ، سبحانه ، أن يكون المكتسب شريكا له ، لأنه لا يصح معنى التمييز فيه ، ويتعذر لزوم ذلك لمن يقول : انه تعالى يجوز أن ينفرد بخلق ما يجعله / كسبا لغيره ، وان كان لزومه لهم على طريقة أبى على ، رحمه الله ، أقرب .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب أن يشتق له من الأسماء والأوصاف ما يجرى على الفاعل من حيث فعل ، وعلى المكتسب عندهم من حيث اكتسب ، سواء كان ذلك الاسم مشتقا من الفعل بمجرده أو من الفعل بكونه على صفه ، أو من واحد الفعل ، أو من جملة منه ، أو من الفعل اذا قصد به بعض الوجوه ، أو منه اذا لم يقصد به ذلك . لأن اختلاف هذه الوجوه لا يخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتق منه يجرى على الفاعل من حيث فعل . وهذا يوجب وصفه تعالى بأنه ظالم جائر بما فعله العباد ، وقائل ومتكلم ومجبر بما فعله جبرا ؛ وذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلا .

فان قيل : انكم بنيتم هذا الكلام على أمور منها : أن فاعل الظلم فى الشاهد لابد من أن يوصف بأنه ظالم ؛ ومنها ، أن القديم ، تعالى ، لو خلق الظلم ، لوجب أن تكون حاله كحال الواحد منا فى ذلك ؛ ومنها أن ما لأجله وصف بأنه ظالم هو لأنه فعل فاكتسب ، وأن الفاعل والخالق هذا سبيله ؛ ومنها ، أن وصفه تعالى بأنه ظالم ، لا يصح ؛ وكل ذلك متنازع فيه ، فدلوا على جميعه لنسلم لكم الكلام .

قيل له : ان / فاعل الظلم فى الشاهد سمى ظالما ، فواجب بعد حصول المواضعة ، لأن أهل اللغة أجروا ذلك عليه ، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الاسم واجب لفاعل الظلم . ويعتبر تقدم اللغة والمواضعة فى وجود هذا الاسم بمنزلة تقدم كمال العقل فى استحقاق الذم بفعل القبيح . وكما يجوز وقوع الظلم ، ولا يسمى بذلك بأن لا تحصل المواضعة ، فقد يجوز فعل القبيح قبل كمال العقل . ولا يستحق الذم ، ولم يخل ذلك باستحقاقه بعد

تقدم كمال الفعل ، فكذلك لا يخل ما ذكرناه فى استحقاق الاسم بعد تقدم المواضعة .

وقد بينا من قبل أن المواضعة لا يقع فيها اختصاص ، فلا يجوز أن يقال : انهم وصفوا فاعل الظلم بأنه ظالم ، ويكون هذا الوصف موقوفا على فاعل دون فاعل ، لأن ذلك ينقض طريقة المواضعة وما يدعو اليها . لأن الداعى اليها ، هو التفرقة بين المسميات عند حصول الصفات ، أو حدوث المعانى ؛ فلو جوزنا الاختصاص فيه ، لأدى الى نقض هذه الطريقة . وكما لا يقع الاختصاص فى هذه الأسماء فى الشاهد ، فكذلك لا يجوز أن يقع الاختصاص فيه فى الغائب ؛ بل يجب متى حصل فى القديم ، تعالى ، ما يفيده هذه التسمية ، أن يكون الاسم جاريا عليه . ولذلك قلنا : انه متى صح الفعل منه ، وجب وصفه بأنه قادر . وقلنا للمجسّمه : يجب أن يوصف ، ان كان طويلا عريضا عميقا ، بأنه جسم ؛ وان لم يكن كذلك ، فيجب أن لا يوصف به . وقلنا : ان اثبات الاسم مع عدم فائدته ، كنفى الاسم مع اثبات فائدته . فلو جاز أن يوصف بأنه جسم ، وان لم يكن طويلا عريضا عميقا ، لجاز كونه / طويلا عريضا عميقا ، ولا يسمى بذلك . وبهذه الطريقة ، أبطلنا قول جَهْم والناشىء فى الأسماء والصفات . فاذا ثبت ما ادعيناه أولا من أن فاعل الظلم يوصف بأنه ظالم ، فان الغائب كالشاهد ، كما أن بعض الشاهد كبعض .

فان قيل : ان جميع ذلك لا يتم الا بعد أن يُبينوا أنهم وصفوا الظالم ظالما من حيث فعل أو اكتسب والا فلقائل أن يقول : ان الشاهد يختص بذلك الوجه لا يوجد فى القديم .

قيل له : ان أهل اللغة قد وصفوا ، من وجدوه يقع الظلم منه بحسب قصده وارادته ودواعيه ، بأنه ظالم ؛ ومن يقع منه القول والكلام على هذا الوجه ، بأنه متكلم قائل ؛ فلا يخلو من أن يكونوا وصفوه بذلك ، لأنه قد حصل بالظلم والقول على حال فارق بها غيره ؛ فقصدوا به التفرقة بين جملة من جمله ، كما نقوله ؛ فى وصفهم للعالم ، بأنه عالم ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن للظلم والقول خلافه ، فيكون بمنزلة قولنا : متحرك ، فى أنه يوصف به المحل لحلوله فيه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن الظلم حل فى بعضه من جارحة وآلة ، كما يوصف بأنه أخرس على هذا الحد ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه فعل ما نهى عنه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه فعل ما ليس له فعله ، أو وضع الشىء فى غير موضعه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن الظلم جعل ظلما له ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه تفرد بفعله ؛ أو وصفوه بذلك لأنه فعله من حيث كان ظلما ؛ فأى فاعل فعله على هذا الوجه ، لا يوصف به ؟ أو وصفوه بذلك ، لما يقوله من أنه فعل الظلم واكتسبه . فاذا ثبت أنه وصف بذلك لهذا الوجه الآخر ، فقد صح ما أوردناه .

ويجب أن يوصف / تعالى بذلك ، من حيث خلق ، لأن كل اسم يستحقه المكتسب لأنه اكتسب ، يستحقه تعالى لأنه خلق . ولولا أن ذلك كذلك ، كان لا يمتنع أن يوصف بأنه عادل ، محسن ، متكلم ، مجبر بما خلقه ، منفرد به من حيث استحال عليه الاكتساب . وثبوت ذلك ، عندهم ، يبين صحة ما ذكرناه ، وان كنا انما نذكر ذلك على جهة الالزام لهم ، والا فالغائب كالشاهد عندنا فى هذا الوجه . ولكن القصد بالكلام ، لما كان الزامهم القول بأنه تعالى ظالم ، أوردناه على طريقتهم ، ولا يجوز أن يكون المستفاد

بوصف الظالم بأنه ظالم ، كونه على حال بالظلم والقول ؛ لأن الفاعل ، ليس ، له بكونه فاعلا ، حال" ، على ما دللنا عليه من قبل . ولأنهم متى عرفوا وقوع الظلم منه بحسب قصده ، وصفوه بذلك ، وان لم يعرفوا أمرا زائدا ، ولا اعتقدوه . وفارق ما نقوله فى العالم ، لأنهم وصفوه بذلك عند علمهم بتأتى الفعل المحكم منه ، وان لم يعرفوا أن هناك علما يحيل بعضه على ما دللنا عليه من قبل . ولو صح هذا القسم ، لكان الالزام ، كما يجب ذلك فى وصفه تعالى بأنه عادل أو متكلم . ولا يجوز أن يكون المستفاد بذلك حلول الظلم والقول ، لأنه كان يجب أن توصف اليد التى حلها الظلم بأنها ظالمة ، واللسان الذى حله الكلام بأنه قائل ؛ بل كان يجب وصف محل القيد والشح بأنه ظالم دون فاعله ؛ بل كان يجب بأن يستحيل حصول ظالم فى العالم ، لأنه يبعد حصول جملة الظلم فى محل واحد ، كما يتعذر حصول جملة حروف الخبر والقول فى محل . وبمثل ذلك يبطل القول بأنه وصف بذلك ، لأن الظلم حل فى بعضه . لأنه كان/يجب أن تكون الجارحة ظالمة ، واللسان قائلا ، على ما بيناه . ولا يجوز أن يوصف بذلك لأنه فعل ما نهى عنه ، لأن أهل اللغة يقولون : ظلم من حبه . والنهى لا يصح فيها . ولأن من اعتقد منهم ، النهى ، ومن لم يعتقده ، يصف ، فاعل الضرر الخالى من نفع ودفع ضرر واستحقاق ، بذلك . ولأنهم يعلمون ذلك ، ويجوزون الاسم على فاعله ، قبل الفكر والتدبر ، اللذين لولاهما لم يعرف النهى والناهى . ولا يجوز أن يوصف بذلك ، لأنه تجاوز ما حد له ورسم ، لما ذكرناه من الوجوه ، سيما ومن يتعلق بذلك انما يعنى حد القديم ورسمه ، دون غيره .

ومن لم يخطر له ذلك بالبال ، يصف فاعل الظلم بذلك . ولا يجوز أن يوصف بذلك ، لأنه فعل ما ليس له فعله . لأنهم وصفوا الحيّة بذلك ، ولا توصف بأنها تفعل ما ليس لها فعله . ولأن عندهم أن العبث ليس لفاعله فعله ، ولا يوصف بأنه ظالم ، نحو أن يقول الرجل طول نهاره : السماء فوقى ، والأرض تحتى . لأنهم يعدونه عابثا ، فاعلا ما ليس له فعله ، ولا يصفونه بأنه ظالم . ولأن الواحد منهم لو أطعم غيره ما هو مضطر اليه أو فى وقت وجوب قضاء الدين عليه ، لعدوه فاعلا ما ليس له فعله ، ولا يصفونه بأنه ظالم .

ولا يجوز أن يكون المستفاد ، بوصفه بأنه ظالم جائر ، وضعه الشىء فى غير موضعه ، لما ذكرناه . لأنهم قد يعتقدونه واضعا للشىء فى غير موضعه ، ولا يصفونه بذلك ، على ما تقدم القول فيه . ووصفهم السهم ، اذا زال عن سمته بأنه جائر ، مجازٌ عندنا ؛ لأنهم لا يصفون كل ما زال عن سمته بذلك . فلا يصفون الحجر المرمى بذلك ، ولا غيره ، فعلم أنه مجاز ، والا كان يشيع فى هذه الفائدة . / ألا ترى أنه لما أفاد وقوع الجور منه ، استمر فى كل من فعل الجور ؟

وأما وصفهم السحاب بأنها ظالمة ، اذا جادت بالمطر فى غير حينه ، فمجاز . لأنه لو كان حقيقة لاستمر فى كل ما له حكم ، وحصل له ذلك أو به فى غير الوقت المعتاد ؛ حتى يقال ، فى الشجرة اذا تأخر نضج ثمارها ، بأنها ظالمة ؛ فعلم بذلك ، أنه استعمل فيها تشبيها بفاعل الظلم لما كان المبتغى منها المطر فى حين ما خطأ به ، كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم . فصح بذلك ، أن وصف الظالم بأنه ظالم ، يفيد فى الحقيقة أنه فعل الظلم دون سائر ما ذكرناه من الأقسام .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى قول الله ، تعالى : « ما كان لله أن يتخذ من ولد »[١] ، وفى قوله : « لو أردنا أن نتخذ لهوا »[٢] ، أنه كان يجب لو اتخذ ذلك ، أن يكون ظالما ، لأنه فعل ما ليس له فعله . ولو كان ظالما ، لم يخل من ان يكون ظالما لنفسه ، أو للواحد منا ، أو لِلَّهْو . وقد علم فساد جميع ذلك . لأن اتخاذه الولد واللهو لا يؤثر فينا ، فكيف يكون ظالما لنا ؟ ولا يصح كونهما مظلومين ، ولا كونه تعالى مظلوما . وهذا أيضا يبطل قولهم : ان الظلم هو فعل ما ليس له فعله .

ولا يجوز أن يوصف بذلك ، لأنه جعل الظلم ظلما له ، على ما يتعلق به المجبرة ، وذلك لأن قولهم انه جعله ظلما له لا يخلو من أن يرجعوا به الى انه فعله فقط ، أو يرجع به الى أنه جعله على صفة . ولا يصح أن يريدوا بذلك أنه فعله فقط ، لأنه كان يجب أن يكون الواحد منا ظالما به لأنه فعل . وفى هذا ابطال قولهم : انه حصل ظالما ، لأنه جعل ظلما له ؛ فلا بد من أن يريدوا به صفة زائدة . / ويجب أن يصح منه تعالى أن يفعله ولا يجعله ظلما له . وهذا يوجب صحة ما ألزمهم شيوخنا ، من أنه كان يجب أن يجوز أن يجعله كسبا له ، ولا يجعله ظلما له ؛ بل يجعله ظالما لنفسه ، أو ظلما لأحد ، أو ظلما لغير المكتسب ، أو ظلما له ولغيره . وكل ذلك فاسد .

ولا يمكنهم أن يقولوا : ان جعله الظلم ظلما لزيد هو بأن يجعله

---

(١) من الآية ٣٥ مريم .

(٢) من الآية ١٧ الأنبياء .

كسبا له . لأن جعله كسبا له يرجعون به الى أنه أوجد فيه القدرة عليه ، فصار كسبا بذلك ؛ وأنه جَعْلُه ظالما ، لا يجوز أن يرجع به الى ذلك عندهم ، كما لا يُرجع بجعله العدل عدلا الى ذلك . واذا لم يُرجع به اليه، لزم سائر ما قدمناه .

وقد ألزموهم على هذه العلة ، أن ينفرد تعالى بالظلم ، فلا يكون ظالما بأن لا يجعله ظلما لنفسه . وبينوا أنهم ان ارتكبوا ذلك ، لزمهم مثله فى العدل والجبر وغيره . وهـذا يؤدى الى أن ينفرد تعـالى بكل ذلك ، ولا يستحق منه شيئا من الانصاف .

ومما يبين فساد هذا لقول ، أن أهل اللغة قد يصفون فاعل الظلم بأنه ظالم ، وان لم يعتقدوا ، فى ظلمه ، أن جاعلا قد جعله ظلما له ، ولا خطر ذلك لهم بالبال ؛ فكيف يصح أن يجعل ذلك فائدة لهذه الصفة ، مع علمنا أنهم متى عرفوه ، وعلموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه ، وصفوه بذلك مع الجهل بسائر ما ذكرناه ؟

ويبين فساده ، أن طريقة الاشتقاق من الأفعال ، عندهم ، لا تختلف ، وان اختلفت الأفعال والأوصاف المشتقة منها . فكان يجب ، على هـذه العلة أن لا يوصف تعالى بأنه عادل ، الا بأن يجعل العدل عدلا له . فاذا بطل ذلك ، ولم يرجع فى وصفه بأنه عادل الا الى أنه فعل العدل ، / فبأن يجب ذلك فى الشاهد ، أولى . لأنه لا يجوز اثبات صفة مشتقة من الغائب الا وهو ثابت فى الشاهد ؛ فهذا اما معلوما ، واما معتقدا . ولا يجوز أن يوصف بأنه ظالم ، لأنه تفرد بفعل الظلم ، لأن ذلك لا يوجب ، على قولهم، أن لا يوصف الانسان بأنه ظالم ، لأنه لم يتفرد عندهم به .

وبعد ، فان الذي يطلب تعليله هو الظالم فى الشاهد ، لأنا من الشاهد

نتطرق الى الغائب فى الأسـماء خاصة . لأن أهـل اللغة ، انما وضـعوا الأسماء فيما عقلوه فى الشاهد أولا ، ثم أجريت على ما غاب عنهم . فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه لا يمكنهم أن يتقولوا فى الشاهد أنه انما كان ظالما لتفرده بالظلم ، لأن مذهبهم ينقض ذلك ، فيجب فساد تعلقهم بذلك . على أن أهل اللغة متى علموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه ، وصفوه بذلك ، واعتقدوا أنه المتفرد بذلك أولا ، فلا يجوز ادخال ذلك فى فائدة الصـفة .

ومما يبين فساد ذلك ، أنهم كلهم أو كثير منهم قد اعتقدوا ، فى الفعل ، أن الجماعة تشترك فيه من ظلم وغيره ، وتصف كل واحد منهم بالاسـم المشتق منه . وقد بينا أن الأسماء عندهم تتبع الاعتقاد ، ويصح الاستدلال به فيما اعتقدوه ، كما يصح ذلك فيما علموه . وهذا مثل اعتقادهم ، فى الثقيل ، أن الجماعة حملته ، وفى المقبول ، أن الجماعة قبلته . وان لم يميزوا أفعالهم ، بل اعتقدوا فيه أنه فعل واحد واقع من جماعة . وقد صح ، فى مثل ذلك ، أن / يشتبه على كثير من أهل النظر ، فلا يمكن أن يدفع اشتباهه عليهم ، وان كانوا قد جوزوا ، فى الاسم ، على ماذكرناه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان محصول قولهم : انه انما وصف بذلك لتفرده به اذا فعله وخلقه ، ولم يجعله كسبا لغيره ، وصف بذلك . قال ، رحمه الله : وهذا لا يصح ، لأن الأسماء المشتقة لا تتبع النفى، وانما تتبع الاثبات . وقد علم بأن القول ، بأنه لم يجعله كسبا لغـيره ، يفيد النفى ، فلا يصح الاشتقاق منه ، فاذن يجب أن تكون هـذه الصفة مشتقة من فعله له . يبين ذلك أنه قبل أن يفعله ، لم يجعله كسبا لغيره ،

كهو بعد فعله له ، ولم يوصف بالصفة المشتقة ، ولما فعله وصف بذلك ، فيجب أن يكون المستفاد به ما يجاوزه الاشتقاق ويتعلق به .

وقال ، رحمه الله : كان يجب اذا جعله كسبا لزيد ، ولم يجعله كسبا لغيره ، أن يكون قد حصل فيه الوجه الذى يوجب الاشتقاق ، والوجه الذى يمنع منه ؛ وهذا مستحيل ، فبطل ما تعلقوا به . وهذا الوجه يمكن فيه الشغب ، والأول هو المعتمد فى هذا الباب .

ومما يبطل تعلقهم بهذه العلة ، أنهم قد وصفوا القديم ، تعالى ، مما جعله كسبا للعباد ؟ واشتقوا له منه أسماء ، فقالوا : انه تعالى مضل بما جعله كسبا لهم من الضلال ، وأنه محسن منعم نافع بما خلقه كسبا لهم من الايمان . وذلك يبطل تعلقهم بهذه العلة .

ومما يبطل ذلك ، أن وصفه بأنه ظالم يجب أن يكون مأخوذا / من كون فعله ظلما . وعندهم ، أنه تعالى المتفرد بجعله ظلما ، كما أنه المتفرد بخلقه . فكما يجب ، عندهم أن يوصف تعالى منه بأنه خالق ، فكذلك يجب أن يوصف بأنه ظالم ، وأن يخص بذلك دون العبد ، لأنه مدخل له فى كون الفعل ظلما .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، ان تنزيهه تعالى نفسه عن الظلم ، بقوله : « وما الله بظلام للعبيد »(١) ، وغير ذلك ، يدل على أن الظالم هو فاعل الظلم ، والا لم يكن لهذا التنزيه معنى . لأنه ، على قولهم ، قد وقع منه الظلم كله ، فلا وجه اذن للتنزيه . ولا يجوز أن يقال : انه انما يوصف بذلك ، لأنه فعله من حيث كان ظلما ؛ لأن ذلك يوجب ، على

(١) من الآية ١٨٢ آل عمران .

قولهم ، أن لا يوصف العبد بذلك ، على وجه من الوجوه . ونحن ، انما نتكلم على ما لأجله يوصف الواحد منا فى الشاهد بأنه ظالم ، ثم تتوصل بعد ذلك الى الكلام فى الغائب .

وبعد ، فانهم يصفون فاعلَ الظلم بأنه ظالم ؛ وان لم يخطر لهم بالبال أكثر من أنه فعله ، ووقع بحسب قصده . لأن الكلام فى أنه فعله ، من حيث كان ظلما ، وأن ذلك يتعلق بالفاعل أولا ، مما يتوصل الى معرفته بالاستدلال . على أن هذا الوجه ان ثبت ، لزمهم عليه وصفه تعالى بأنه ظالم ؛ لأنه ، على قولهم ، قد فعله من حيث كان ظلما . فاذا بطلت هذه الوجوه أجمع فيما يفيده وصف الظالم بأنه ظالم ، علم أنه انما يفيد أنه فعله ، فيجب ، فى كل من فعل الظلم ، أن يوصف بذلك .

فان قال : ان عندنا أن العبد غير فاعل فى الحقيقة ، فيجب أن لا يصح أن يفيد ذلك .

قيل له : ان الغرض / بهذا الكلام ، أنهم يتبعون هذا الاسم علمَهم واعتقادَهم أن الظلم وقع بحسب قصده وارادته ، لأن هذا طريق كونه فاعلا . وان كنا ننتهى نحن فى تلخيص فائدة الاسم الى ما لم ينتهوا اليه ، لعلمنا بأنهم لو انتهوا اليه لعلقوا الاسم به .

وبعد ، فلو ثبت أنهم وصفوا الظالم بأنه ظالم ، لأنه مكتسب ، للزمهم ما ذكرناه فى القديم . لأن عندهم أن كل اسم يوجد للمكتسب من كونه مكتسبا ، يجرى على الخالق الفاعل ؛ ولذلك يصفون القديم تعالى ، بأنه منعم محسن عادل مجبر . والاكتساب والخلق ، عندهم ، كالشىء الواحد فيما يقتضى الاشتقاق ، أو يمنع منه .

ومما يبين هذه الطريقة أنه قد ثبت ، فيما يتفرد به تعالى ، أن تشتق له منه أوصاف . فيجب أن يشتق له ذلك ، وان جعله كسبا لغيره . لأن ما لأجله اشتق له الوصف وهو متفرد ، حاصل فيما جعله كسب من خلقه واحداثه اياه على جميع الوجوه ؛ فلو كان جعله كسبا لغيره يؤثر فى بعض ما يشتق له اذا انفرد به ، لابد فى سائره ؛ فكان يجب أن لا يوصف من كسب العباد ، بأنه خالق محدث . فاذا لم يصح ذلك ، من حيث لم يؤثر جعله ذلك كسبا لهم فى كونه خالقا له عندهم ؛ فكذلك يجب اجراء سائر الأوصاف عليه ، من حيث كان اكتساب العبد لم يخرج القديم ، تعالى ، من كونه محدثا له على تلك الصفة .

فان قالوا : ان كل صفة مشتقة من الفعل تجرى مجرى الذم لا تجرى على القديم لأنه يفعل لفعل على وجه يكون مصيبا بفعله . وانما يشتق ذلك ، لم يخطىء فى الأفعال . وكما أنه تعالى لا يوصف بأنه مخطىء من حيث يقع فعله على الوجه الذى نريد ، ويوصف العبد بذلك ؛ فكذلك القول فى سائر الصفات / المقضية للذم .

قيل له : يجب ، على هذه العلة ، أن يكون العبد متى علم الظلم ظلما ، وعلى سائر صفاته ، ووقع منه على ما أراد أن لا يوصف بأنه ظالم ؛ لأنه مصيب بفعله ، على قولهم ، غير مخطىء . وهذا باطل ، لأن من هذه حاله بأن يستحق الذم والأوصاف المنفية عنه ، لاقدامه على الظلم ، مع العلم ، أولى من غيره . ويجب أن يكون تعالى ، من حيث فعل الظلم ظلما ، أن يوصف بما يشتق منه ، كما يوصف بأنه خالق . وكما أن كونه غير مخطىء بذلك ، لا يمنع من وصفه بأنه خالق محدث فاعل ؛ فكذلك يجب أن لا يمنع من وصفه بأنه ظالم ، على قولهم .

على أن وصف المصيب بأنه مصيب ، قد يراد به وقوع فعله على ما أراد ، وقد يراد به أنه فعل حسنا ؛ وكذلك وصفه بأنه مخطىء . والذى يبنى على الذم أو المدح ، من ذلك ، ما أفاد كونه فاعلا لحسن أو قبيح ، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد ، وعلى خلافه . وهذا يوجب كونه تعالى مخطئا بفعل الظلم ، على قولهم ، من حيث فعل القبيح . وأن كون قولهم : انه فعله ، من حيث كان ظلما قبيحا ، مؤكدا لكونه مخطئا . فقولهم : بأنه مصيب بفعله ، من حيث وقع على ما أراد ، لا يؤثر فى هذا الالزام . لأنه لا يوجب خروجه من كونه فاعلا لقبيح ، وكونه مخطئا ، على هذا الوجه .

فان قيل : اذا جاز أن يفعل تعالى الحركة والسواد ولا يكون متحركا ولا أسود ، والولد ولا يكون والدا ، واللحية ولا يكون ملتحيا ، والخضوع والعبادة ولا يكون خاضعا عابدا ؛ فهلا جاز أن يفعل الظلم ، ولا يكون ظالما ؟

قيل له : ان الذى يجب فيه ما ذكرناه ، هو كل صفة أخرى على الفاعل / من حيث فعل ؛ فأما ما أجرى عليه ، وأفيد به غير ذلك ، فغير واجب فيه ما ذكرناه . وعلامة ذلك أن نعتبره بأن يستحقه تعالى ، لو تفرد ، فيحكم باستحقاقه له ، وان جعله كسبا ، على قولهم ؛ أو نعتبره بأن يستحقه الواحد منا ، متى فعله ، وأن نرجع الاستحقاق الى جملته لا الى كل جزء منه ، وأن يستحقه ، حلّ فى بعضه أو فى جسم منفصل منه ، الا أن يكون لحلوله فى بعضه مدخل فيما يفيد التسمية . وقد ثبت أن الظالم انما يوصف بأنه ظالم ، من حيث فعل الظلم ، على ما قدمناه . فيجب وصفه تعالى بذلك ، لو كان فاعلا للظلم ، وكذلك فى سائر الأوصاف المشتقة .

فأما المتحرك فانما وصف بذلك لحلول الحركة فيه ، أو لأنه قد حصل فى محاذاة بعــد أن كان فى غيرها بلا فصل ؛ وكلا الوجهين يفيد كون الموصـوف جوهرا ومحلا . وهو تعالى ، وان فعل الحركة ، فليس هذه حاله ، فكيف يجب أن يكون متحركا ؟ يبين ذلك ، أن المتحرك هو بعض الانسان لا الانسان ، والفاعل المحرك هو الانسان دون بعضه ، وهو يحرك احدى يديه ويسكن الأخرى فيكون محركا مسكنا . ويستحيل كونه متحركا ساكنا لما أفاد حالين ضدين . والمضطر الى الحركة يكون متحركا أو بعضه متحركا ، كما أن المختار يكون بهذه الصفة . وكل ذلك لا يتأتى فى وصف الظالم بأنه ظالم ، لأنه لو كان مضطرا اليه لما وصف بذلك ، كما يوصف به اذا اختاره ، ويوصف بذلك حله الظلم أو حل غيره ، وتوصف بذلك جملته ، وان وجد الظلم فى بعضه . وتعلق الذم / به من حيث فعله ، لا من حيث حل المحل الذى هو فيه . وكل ذلك يوجب الفرق بين الأمرين .

وكذلك القول فى كل اسم أجرى على المحل ، لحلول معنى فيه ، كوصفنا له بأنه أسود وحامض ورطب ، الى ما شاكله ؛ فأجرى القول فى التفرقة بينه وبين وصف الظالم بأنه ظالم ، على ما بيناه .

ولا تعتبر أوزان الألفاظ فى باب الاشتقاق ، فانه يختلف فى باب الفائدة فيجب أن نعتبر كل واحد بنفسه ، لا بأن يقاس على نظيره فى الصفة والوزن .

فأما الوالد ، فانما كان والدا لخروج الولد ، أو ما منه يكون الولد منه ، أو لأنه ولد على فراشه بحكم الشريعة ، لا لأنه فعل الولد . والا كان يجب أن لا يوصف أحد فى العالم بأنه والد ، لأنه لا يجوز وصفه بأنه فعل الولد ، ولا يصح ذلك منه . والقديم تعالى ، اذا استحال عليه ما ذكرناه

من الصفات لأنها انما تجوز على الأجسام ، فيجب أن لا يوصف بأنه والد .

فأما الملتحى منا ، فانما وصف بذلك لحصول اللحية منه فى موضع مخصوص ؛ ولذلك لو حصل الشعر فى موضع آخر من جسمه ، ولم يسم ، لأنه فعل اللحية . فاذا كان تعالى يفعلها ويبقيها ، ويستحيل حصولها فى بعضه ، لم يجب أن يوصف بهذه الصفة ، وان وجب أن يوصف الواحد منا بها .

وكذلك القول فى سائر الصفات التى تجرى على الواحد منا ، لا من حيث فعل ، لكن لحصول بعض / الأمور فى شىء من أبعاضه ؛ كوصفنا الانسان بأنه أخرس ، وأشل ، الى ما شاكله من الصفات .

فأما الخاضع ، فانما وصف بذلك ، لأنه فعل الخضوع . لكن الخضوع انما يكون خضوعا بأن يجعل فى بعض الخاضع على وجه مخصوص ، لأنه الفعل الذى يظهر به أنه دون من خضع له ، كالتطامن ، وغيره من الأفعال . وذلك لا يصح الا بأن يكون حالا فى بعضه ، فاذا كان تعالى يستحيل ذلك عليه ، لم يوصف ما وقع منه بأنه خضوع . واذا لم يوصف بذلك ، لم يجز أن يوصف به ، لأن « خاضع » مأخوذ من لفظ الخضوع . فاذا كان الفعل لا يوصف به ، فالفاعل بأن لا يوصف به أولى . ولا يمتنع وقوع مثل الخضوع ، ولا يكون خضوعا ، كما لا يمتنع وقوع مثل الجبر ، ولا يكون جبرا .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو اضطر تعالى العبد الى مثل الخضوع ، لم يوصف بأنه خضوع ، ولا وصف هو تعالى بأنه خاضع . وأظن أنه قد جوّز أن يوصف العبد منه بأنه خاضع ، ووقف فى ذلك .

وما قدمناه أولى ، لأنه يجب أن يعتبر فيه ، كونه فاعلا وقاصدا به ، وجها مخصوصا ، وأن يكون الفعل ظاهرا منه على وجه يعلم به أنه دون المخضوع له .

فأما العابد ، فانما يوصف بذلك ، لأنه فعل العبادة ، وانما يكون الفعل عبادة ، متى خضع بها وبذلك للمعبود . وذلك لا يتأتى الا بأن يحل العابد أو بعضه ، أو يكون فى حكم الحال فيه . وذلك لا يتأتى فى القديم ، سبحانه ، فلا يوصف ، ما يفعله من هذا الجنس ، / بأنه عبادة ، ولا هو بأنه عابد .

وقد أجرى شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، الكلام فى العبادة ، على الوجهين اللذين قدمناهما ، لو اضطر تعالى العبد اليه ، ويجب أن يقول على ما قلناه .

فأما الخبر ، فقد قال ، رحمه الله : لو اضطر تعالى العبد اليه ، وقصد العبد الى الاخبار به ، لم يكن مخبرا ، لأنه لم يفعل الخبر . وقال ، فى موضع آخر : يكون مخبرا . وكذلك قال فى المخاطب غيره .

وقد بينا أن الأولى ، أن يكون المخبر من فعل الخبر ، لا من فعل القصد . فمتى فعله وهو قاصد الى الاخبار به ، كان خبرا . والأولى أن لا يعتبر فى ذلك ، كون القصد من فعله ، أو من فعل غيره . كما لا يعتبر فى الفعل المحكم ، الا كونه عالما فقط ، سواء كان العلم من فعله أو من فعل غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى الخبر : انه لابد من أن يكون فاعله مخبرا . فأما متى فعل مثل الخبر ، فلا يجب أن يكون مخبرا ،

نحو أن يقول زيد : ان عمرا قال : ان خالدا فى البيت ؛ فليس بمخبر عن خالد أنه فى البيت ، وانما أخبر عن عمرو . وانه قال ذلك أنه انما قصد الى الحكاية دون نفس الخبر ، وان كان عمرو مخبرا بذلك . وقد يجوز أن يكون عمرو كاذبا بقوله : ان خالدا فى البيت ؛ وزيد صادقا بقوله : ان عمرا قال : ان خالدا فى البيت . وقال رحمه الله : وانما يلزم المجبرة القول بأنه مخبر بالخبر ، متى قصد به / الاخبار . لأنه اذا كان قادرا على خلقه ، على كل وجه يقع عليه ، فيجب كونه قادرا على ايجاده خبرا .

فعلى هذا الوجه ، ألزمناهم أن يكون مخبرا بخبرهم ، صادقا بصدقهم ، كاذبا بكذبهم ، لا من حيث فعل ذلك فقط .

فأما ما يلزمهم من كونه قائلا ومتكلما بما فعله من كلام العباد ، فلا يحتاج فيه الى هذا الشرط .

فأما الكافر ، فانما يوصف بذلك ، لا لأنه فعل الكفر ، لكن لأنه استحق العقاب . ولذلك يوصف بأنه كافر الآن ، وان تقدم وقوع الكفر منه ، لما كان مستحقا للعقاب الآن . ولذلك لو تاب ، لم يوصف بذلك . وان كانت التوبة لا تؤثر فى وقوع الكفر منه . فلا يجب ، لو فعل تعالى الكفر ، أن يكون كافرا ، لأن استحقاق العقاب يستحيل فيه . وان كانت هذه الصفة ، لو اشتقت من فعل الكفر ، لم يجز اجراؤها على القديم تعالى . لأن ما يفعله ، لا يكون كفرا من حيث كان الكفر انما يوصف بذلك ، لأنه يستحق به العقاب العظيم ، أو يصح ذلك فيه .

فأما على طريقة اللغة ، فلا يمتنع وصف كل من فعل التعطية بأنه كافر ، كما يوصف بأنه معط ، وكذلك القول فى سائر الصفات التى هى موضوعة لتفيد الثواب والعقاب .

فأما ما يفيد المدح ، فانه يجرى عليه تعالى ، لأنه يستحق على أفعاله المدح ، كما يستحقه الواحد منا متى خلص الاسم للمدح . فأما اذا أفاد معه ما لا يصح فيه / تعالى ، فيجب أن لا يوصف به .

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه لا يوصف تعالى بأنه فاضل ، وان فعل ضروب الفضل واستحق المدح العظيم ؛ لأنه يفيد ، مع المدح ، تغير حال الممدوح ، وذلك لا يصح فى الله ، تعالى . وان كان قد ذكر فى بعض المواضع ما يدل على أنه لم يستعمل فى الله ، تعالى ، لا لأن معناها لا يصح فيه ، لكن من جهة السمع . وبين أنه قد يفيد استحقاق المدح فقط .

فأما من فعل الطاعة ، فانما يجب أن يكون طائعا ، لأنها مرادة للمطاع . فلو فعل تعالى الطاعة ، أوجب كونه مطيعا ، الا أن هذا انما يصح الزامهم ، متى ثبت أن الواحد منا قد أراد منه الفعل ، وصح أنه لا يشترط فى ذلك أن يكون المطيع دون المطاع .

وقد بينا أن شيخينا ، رحمهما الله ، يقرنان القول : بأن الترتيب فى ذلك لا معتبر به ، كما يعتبر فى الأمر ؛ وأنه تعالى يجب أن يوصف بذلك ؛ اذا فعل ما أراده العباد ، الا أن يوهم بالتعارف ، فلا يستعمل ذلك فيه للايهام .

وبينا أن الكتاب قد ورد بذلك ، وهو قوله : « ما للظالمين من حميم ، ولا شفيع يطاع » (١) . وقول الشاعر :

---

(١) من الآية ١٨ غافر .

رب من أنضجت غيظا ، قلبَه ً قد تمنى لى موتا لم يُطع [١]

يدل أيضا على ذلك .

فأما ما يجرى فى الكتب ، من أنه كان يجب أن يكون مطيعا متى أراد الطاعة ، فهذا [٢] انما يجب اذا كانت الارادة مرادة للمطاع . وعلى هذا الوجه ، كان الواحد منا مطيعا بالارادة ، لأن الله تعالى قد أرادها منه ، كما أراد منه المراد نفسه . وما يمر / فى الكتب ، من أنه كان يجب كونه مكتسبا لو فعل الاكتساب ، فتقريب . لأن المكتسب لم يوصف بذلك من حيث فعل فقط ، وانما وصف لأنه يجتر بما فعله منفعة ، أو يدفع به مضرة ؛ وذلك يستحيل فى الله ، تعالى . فلا يجب ، لو فعل اكتساب العباد ، أن يكون مكتسبا . وكذلك لا يجب ، لو فعل الخطأ ، أن يكون مخطئا . لأن ذلك يفيد وقوعه ، لا على الوجه الذى قصد اليه المخطىء . فاذا وقع بخلاف قصد العبد ، وجب كونه مخطئا ؛ ولو وقع على ما أراده الله ، لم يجب ذلك فيه .

فأما وصفه بأنه مخطىء من حيث كان ما فعله قبيحا ، فانما يستعمل فيمن يفعله وهو عالم بذلك ، أو فى حكم العالم . ولذلك لا يقال ، فى الصبى والبهيمة وان فعلا القبيح ، ذلك . فعلى هذا الوجه ، يجب أن يجرى الكلام فى الأسماء ، وما يصح الزامهم على قولهم ، وما لا يصح ، وما لا يرجع علينا فى ذلك .

وجه آخر : وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يخلق تعالى

---

(١) من شعر لسويد بن أبى كاهل اليشكرى . المفضليات ص ١٩٦ طبعة مطبعة المعارف سنة ١٣٦١ هـ . وكانت فى الأصل :

« رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لى موتا لم يطع » .

(٢) فهذا : فى الأصل « وهذا » .

معجزة لكذاب ، فتكون حسنة بأن خلقها حسنة ، ويكون كذب الكذاب حسنا من حيث خلقه الله . وألزمهم ، أن يجعل تعالى الكذب حسنا ، والجهل حسنا ، وأن لا يؤمن على ذلك أن يكون قد كان فى شريعة من تقدم ، حسن ذلك أو قبح كل ما يحسن منا . وألزمهم ، أن يكون ثواب الله للمؤمن وعقابه للكافرين ، انما كانا حسنين [١] ، لأن الله ، سبحانه ، انما جعلهما / حَسَنَتَيْن . فيجوز أن يعذب المؤمن ، ويثيب الكافر ، على وجه يحسن . وألزمهم ، أن يُجعل الكذب صدقا ، وان كان مُخبره لا على ما هو به ، لأن أكثر ما فيه قلب جنسه ؛ وقد جوزوا قلب الأجناس ، وجوزوا أن تكون صفة الصدق انما تخالف صفة الكذب بالفاعل . وألزمهم ، أن يكون الجهل علما . وألزمهم ، أن تقلب الأدلة ، فلا تكون أدلة ، وان وقعت على ما هى عليه ؛ وهذا يمنع من الاستدلال بها ؛ وأن يوثق بما يحصل عندها من الاعتقادات . وألزمهم ، أن تجعل ما ليس بدلالة دلالةً ، حتى نجعل قعود زيد دلالةً على أن عمراً قادر . وألزمهم ، أن لا يحدث العلم عند النظر لواحد ، وان حدث لآخر ؛ وفى بعض الأوقات ، وان حدث فى غيره ؛ وأن يحدث لبعضهم ، عنده ، الجهل . وألزمهم ، أن يخلق تعالى القدرة على الكون فى مكان الجبل فى الانسان ، والجبل بحالة من الثقل ، فيكون الثقيل كالخفيف فى ذلك .

وتبين أن ذلك لا يرجع علينا ، لأنا نثبت هذه الأحكام لهذه الأفعال ، اما لأنفسها أو لوقوعها على بعض الوجوه ؛ ولا يجوز كونها كذلك ، من حيث جعلها الفاعل بهذه الصفة . وألزمهم ، أن يخرج ضد الشىء ومثا

---

(١) حسنين : فى الأصل « حسنا » .

فيه من أن يكون ضدا له ، بأن لا يجعله الله ، تعالى ، ضدا له . وكل ذلك بينه عـلى طريق لزوم ما يلزمهم من المسائل فى هذا الباب ، فلا وجه للاكثار فيه .

وقد ذكر الشيوخ ، رحمهم الله ، فى ذلك وجوها ترجع فى المعنى الى ما قدمنا ذكره . منها ، قولهم : لو كان تعالى يفعل الجور والظلم ، لوجب/ أن يكون كلُّ ظلم من عنده وكلُّ فساد من قِبَله ، فكان أحق بالذم من المفسدين ؛ بل كان يجب أن يكون هو المستحق للذم دونهم .

ومنها ، قولهم : لو كان الأمر ، على ما قالوه ، لوجب أن يكون تعالى أهلا للفساد والظلم ؟ لأن فاعل الشيء والمقدم عليه ، مع العلم به ، يكون أهلا له ؛ ولأنه ليس يجب قولنا : انه أهل لذلك ، أكثر مما يصرح به القوم . فليس لأحد أن يمتنع من ذلك ، كما قد يمتنع من القول : بأنه أهل للاقدار ؛ لأن فى ذلك ايهام ما لا يجوز عليه .

ومنها ، قولهم : لو كان تعالى خلق أعمال العباد ، لوجب أن يكون مخطئا بما هو خطأ قبيح ، لأنه ان أجاز كونه مصيبا بفعل القبيح الخطأ ، لجاز كونه حكيما بذلك ، ولجاز كون ذلك الفعل حكمه عدلا حقا وان كان قبيحا ، كما قالوا : انه صواب ، مع قبحه . ولو جاز كونه مصيبا بفعل القبيح ، لجاز كونه صادقا بفعل الكذب ، وعادلا بفعل الظلم ؛ ولأدى ذلك الى قلب حقائق الأشياء عما يعقل فى الشاهد .

ومنها ، قولهم : لو صح أن يكتسب العبد ما يخلقه تعالى ، لصح أن يكتسب كل ما خلقه من السموات والأرضين وغيرها . وهذا يتبين ، متى بُنى على أنه لا حقيقة للكسب عندهم ، ولا للقدرة تأثير فى الفعل .

فلو جاز ، مع ذلك ، أن يكتسب العبد بعض ما خلقه الله ، لجاز أن يكتسب سائر ما خلقه ، ولجاز أن يكتسب زيد فعل عمرو .

ومنها ، قولهم : لو كان تعالى يخلق أفعال العباد ، لوجب عليهم ، فى دار التكليف ، الصبر على ما كان بَلِيَّة منه ، والشكر على ما كان نِعمة منه . فكان يلزم الصبر / على الكفر ، لأنه بَلِيَّة ؛ أو الشكر عليه ، ان كان نعمة . ولا خلاف ، بين المسلمين ، أن الكفر وسائر المعاصى لا يجب الصبر عليها ، ولا الشكر . وذلك يدل على أنه من فعل العباد .

ونحن نقول : ان المؤمن يلزمه الشكر على ايمانه ، من حيث وصل اليه بألطاف الله ، تعالى ، ومعونته ؛ كما يجب على الولد شكر أبيه على تعليمه وتأديبه اذا وصل اليه بمعاونة أبيه ، وان كان التعلم من فعله .

وقد قال بعض الشيوخ ، فى ذلك : انه تعالى انما يستحق الشكر على الأمور التى ينال بها الايمان . ويقال ذلك ، فى الايمان توسعا ؛ وان كان تعظم نعمة الله ، سبحانه ، بالأمر والتكليف ، كما يعظم موقع احسان الواحد منا بأن يأمر غيره بخدمة الغير ونفعه ، متى صادف ذلك حصول المراد . وسنجيء القول ، فى ذلك ، من بعد ان شاء الله . وليس يلزم على ذلك العقاب المعجل فى الدنيا ، لأن ذلك ليس بنعمة ، من حيث كان مستحقا ، ولا محنة . وقد فندنا الكلام بما يلزم ذلك عليه .

وقول من قال : ان الكفر يجب الصبر عنه لا عليه ، بيّن الغلط . لأن الشيء انما يصبر عنه قبل وقوعه ، فأما ما قد حصل ووجد ، فذلك مستحيل فيه . فكيف يقال : انما تعبّدنا بالصبر عن الكفر والمعاصى ، لا عليهما ؟

ومنها ، قولهم : انه تعالى اذا كان قد خلق الشيء ، عندكم ، من جميع

جهاته ، فلا جهة تبقى ؛ يصح أن يكون متعلقا بالعبد ؛ فكيف يضاف اليه ، وهو كله من جميع وجوهه قد حصل من جهة الله ، تعالى ؟ ولا يبعد عندنا ، أن يضاف الغرض الى المحل / من جهة ، والى الفاعل من جهة أخرى ، والى الذات من جهة ؛ الا أن هذه الصفات معقولة ، وما يضاف اليها معقول .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم لم يعقلونا صفة ، سوى ما عقلناه للفعل مما أضافوا الى الله ، سبحانه ؛ ولا يبينوا وجها معقولا فى اضافته الى المكتسب ، وسلبوه أيضا حكم اضافة الفعل الى فاعله . وكل ذلك ، يبين الفرق بيننا وبينهم .

ومنها ، قول الشيوخ ، رحمهم الله : ان مَن الخير منه ، اذا كان خيرا من الخير ؛ فيجب أن يكون من الشرُ منه شر من الشر . والغرض بذلك أن من الشرُ منه أولى بالذم من الشر ؛ والا فالتفاضل بين من الشرُ منه والشر لا يصح ، لأن من الشرُ منه صار فى الحقيقة ؛ والشرُ نفسه لا يصح كونه كذلك . ولو صح كونه ، صار « الكائن » من الشرُ منه شر من الشر . لأن القدْر الذى يقع من المضرة بالشر ، قدْر" مخصوص ؛ والذى يجوز أن يقع من فاعله بكثرة ، فهو أزيد ؛ فالكلام صحيح ، على كل حال .

ولسنا نقول ، فى عذاب أهل النار والعقاب المعجل : انه شر . فلا يلزمنا من الكلام ما لزمهم . ونقول ، فيه : انه خير من الخير الذى فعله من الانعام والافضال ، بمعنى أنه أنفع لنا منه ، لو صح كون فعله نافعا ؛ وأنه أولى بالمدح من فعله ، من حيث قصد ، بما فعله الانعام .

ومنها ، قول شيوخنا ، رحمهم الله ، لهم : انه يجب لو خلق تعالى أفعال

العباد ، أن تكون المعاصي بقضائه وقدره . فكان يجب / أن يقال : ان الله ، سبحانه ، قضى الكفر والمعاصي على الكافر والعاصي ؛ كما يقال : انه قضى السموات والأرضين وقدّرها ، وأنه قضى وقدر سائر ما خلق . ولو كان كذلك ، لوجب علينا الرضاء بذلك ؛ لأنه لا خلاف بين المسلمين أن الرضى بقضاء الله واجب ، وأن من لم يرض بما قضاه الله وقدره فهو كافر ؛ وقد ورد نص السنة بذلك . روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : يقول الله تعالى : « من لم يرض بقضائى ، ولم يصبر على بلائى ، فليتخذ ربّا سواى » . فان قال : انا نمتنع من الرضى بالكفر ، وان كان الله ، تعالى ، خالقا له ، لزمهم ما قدمنا ذكره . وان قالوا : انا نرضى بالكفر ؛ فقد خرجوا من دين المسلمين . لأنه لا خلاف بينهم ، أن الواجب علينا ترك الرضى بالكفر . وانما ارتكب بعض المتأخرين منهم القول : بأن الله ، سبحانه ، يرضى القبيح أن يكون قبيحا ، فاسدا ، متناقضا .

فأما القول بذلك ، فى العباد ، فمما لم يلتزمه أحد فى الارادة والمحبة والمشيئة فضلا عن الرضى . فكل ذلك يبين لزوم الكلام لهم . وليس لأحد أن يقول : ان القضاء محتمل ، لأنه يستعمل بمعنى الخلق ، وبمعنى الالزام ، وبمعنى الاخبار والاعلام . وكل ذلك صحيح فى الله ، تعالى ؛ فيجب أن لا يطلق الاحتمال والايهام الذى يقتضيه . وذلك لأن هذا القول يوجب أن لا يطلق ذلك فى سائر ما خلقه لهذا الايهام بعينه . فاذا لم يجب ذلك فيه ، / فكذلك فيما ألزمناهم . وانما يدخل الايهام فى استعمال ذلك فيما ليس يفعله تعالى عندنا ، من حيث يوهم أنه خالق له ؛ وفى ذلك ضروب من الخطأ .

فأما على قول من يقول : ان ذلك كله من خلقه تعالى ، فلا وجه للتعلق بالايهام الذى ذكره . فأما قولهم : انه تعالى يقال فيه : انه قضى المعاصى بأن تكون قبيحة فاسدة متناقضة مخالفة للطاعة ؛ فبعيد . لأنه لو جاز أن يشترط فى ذلك هذا الشرط ، لوجب مثله فى القول . بأن الله قضى السموات والأرضين وسائر ما يَتَنَزَّل بالعباد ؛ فيقيد لئلا يوهم ، فاذا لم يجب ذلك فيه ، من حيث كان تعالى مخترعا له على جميع الوجود ، فكذلك القول فيما ذكرناه من المعاصى . ويجب أن لا يوصف الانسان بأنه اكتسب الكفر ، الا بأن يقال : انه اكتسبه من حيث صار كافرا به واستحق به الذم ، ومن حيث يخالف الخلق والاحداث . فاذا لم يجب ذلك فى الكسب ، ولا فى سائر ما خلق ، فكذلك ما ألزمناهم .

ونلزمهم أن يقولوا : ان الله تعالى قضى الكفر والمعاصى من حيث اخترعها وأنشأها وأحدثها ، لأن ذلك لا يوهم ، ومتى أجابوا اليه ، لزمهم القول : بأنه يجب علينا الرضى بالمعاصى من حيث خلقها قبيحة فاسدة متناقضة . ولن نقول : يجب الرضى بقضاء الله الكفر أن يكون قبيحا من غيره ، وبكفر الكافرين ، ومعاصى العاصين ، وأن يكفروا به ويعصوا ، لأن كل ذلك يرجع الى الله ، تعالى .

فأما الرضى بقضاء الله ، تعالى ، بموت النبى صلى الله عليه وبقاء ابليس ، فانه مما نقول به ونرضى بكونه ؛ فيجب أن يقولوا هم فى المعاصى مثله . / وانما لا نرضى بموت النبى صلى الله عليه ، على جهة الفساد والخمول ، وبقاء ابليس ، على وجه ادلال الدين . فأما على غير هذا الوجه ، فواجب الرضى به ، على ما وقع عليه .

فان قالوا : نرضى بقضاء الله وبقدره لكل شيء ، والقضاء غير المقضى عندنا ، وهو الخلق ؛ فلا يجب ، اذا رضينا به ، أن نكون راضين بالكفر وغـيره .

قيل لهم : ان الرضى بالقضاء والمقضى ، لا يمتنع . فلا يجب اذا احتيج الى الرضى بقضاء الكفر الذى هو غيره عندكم ، أن لا يصح الرضى به . ويجب على هذا أن يجوزوا الرضى بأمر الله بالكفر ودعائه اليه ، كما جوزوا الرضى بخلقه له . لأن الخلق موجب له ، فهو آكد فى بابه من الدعاء اليه .

فان قالوا : كيف نرضى بما نهينا عنه ، والنهى يقتضى أن نسخطه .

قيل له : اذا جاز أن ينهى العبد عما خلق فيه ، فهلا جاز أن يلزمه الرضى بما ينهى عنه ؟

فان قال : ان الواحد منا لا يجوز أن يأمر غيره ، بأن يرضى بالشيء الذى نهاه عنه ، فكذلك يجب فى الغائب .

قيل له : ان كنت تدعى أن ذلك مستحيل فى القدرة ؛ ففساده ظاهر . لأن المنهى عنه غير الرضى به ، فلا يمتنع أن ينهى عنه ويكلف الرضى به ان وقع . فان ادعيت أن ذلك لا يحسن منا ، فيجب ، على قولك ، أن يحسن من الله تعالى ؛ وان كان يقبح منا ، كما تقوله فى سائر القبائح .

فان قال : اذا جاز أن يلزمكم الرضى بقدرة الكفر دون الكفر ؛ فهلا جاز أن يلزمنا الرضى بخلق الكفر دون الكفر ؟

قيل له: / ان القدرة ليست موجبة ، ويصح من القادر بها التوصل بها الى الايمان ، كما يصح أن يفعل بها الكفر . فلا يجب بالرضى بها ، الرضى بمقدورها . وليس كذلك خلق الكفر ، لأنه موجب له . فيجب أن يكون الرضى به رضى بالكفر .

فان قالوا : اذا جاز أن يلزمنا الرضى بعلم الله بالأشياء ، ولا نرضى بكل ما علمه الله ، تعالى ، فكذلك يلزمنا الرضى بالأشياء المقضية دون ما نهى الله عنه .

قيل له : ان الرضى بعلم الله مستحيل" ، كما يستحيل الرضى بكون القديم قديما . وانما يصح الرضى فى الأمور الحادثة على أحد وجهين : اما أن يراد به أنا نريد حدوثها ، فتقع بحسب مرادنا ؛ واما أن يراد بذلك أنها ، بعد وقوعها ، يلزمنا الصبر عليها ، وأن لا نجزع منها ، ونوطن أنفسنا على احتمال أمثالها ، وترك الكراهة لها ؛ فما تعلقت به ، لا يصح . ولهذا قلنا : ان الرضى بكون الفعل على ما هو عليه لجنسه ، لا يصح ؛ وانما يصح الرضى فى احداثه واختراعه . وعندهم أنه تعالى هو المخترع للكفر والمعاصى ، فيجب أن يلزمنا الرضى بها ؛ كما يلزم الرضى بسائر ما خلق .

ومنها ، أنه لا خلاف بين المسلمين ، أنه تعالى محمود على كل ما فعل ؛ فعلى قولهم ، يجب أن يحمد على خلق الكفر وسائر المعاصى ؛ ولو جاز أن يحمد على الكفر ، لجاز أن يشكر عليه ، ولجاز أن يُعتقد" نعمة . ولو كان ما يؤدى الى العقاب الدائم نعمة ، لصح فيما يؤدى الى الثواب الدائم أن يكون نعمة . ولو جاز أن يحمد تعالى على فعل الكفر ، لجاز أن يحمد العبد على اكتسابه . / لأن كل شىء يستحق بالخلق ، على قولهم ، يستحق بالاكتساب مثله ؛ كما يقولون ، فان الانعام على الغير : ان المكتسب يستحق الشكر ، كما أن الخالق يستحق ذلك .

وقد بينا أن ذلك لا يرجع علينا فى كونه تعالى ممدوحا على الايمان الذى فعله العبد . لأنا قد بينا طريقة القول فيه .

ومنها ، أنهم ، رحمهم الله ، قالوا لهم : قد ثبت أنه تعالى يعذب عبدكم الكافر على الكفر ، ولا يجوز أن يعذبه عليه الا لاختصاصه بأمر ما . فان كان ، لأنه أحدثه وخلقه ، لزم أن يعذب على الايمان . وان كان ، لأنه أحدثه كسبا له ، فكمثل . ولا صفة يشار اليها ، الا ويجب أن يكون القديم ، تعالى ، هو الذى جعله عليها . فان جاز أن يعذب على الفعل من حيث جعله عليه ، فيجب أن يجوز أن يعذبه على سائر ما خلق فيه : بل على سائر ما خلق ؛ بل على خلقه الكفر فقط . لأن الصفة التى تعلقوا بها فى أنها ترجع الى القديم ، تعالى ، كالخلق . فان جاز أن يعذب تعالى عليه من حيث جعله بهذه الصفة ، فيجب أن يجوز أن يعذبه عليه من حيث خلقه . وقولهم : انه عذبه عليه ، لأنه اكتسب ، قد دخل فيما ذكرناه ؛ لأنه تعالى هو الذى جعله كسبا ، بأن خلق فيه ، مع القدرة عليه .

فان قالوا : انا لا نجعل الكفر علة فى التعذيب على وجه ، لأنه لو كان علة فيه لوجب كون التعذيب مجامعا له .

قيل له : أليس الاحسان يوجب الشكر ، وان جاز أن يتأخر عنه ؛ والاساءة توجب الذم ، وان جاز أن تتأخر ؟ فهلا جوزت أن يتأخر التعذيب ، وان كان بالكفر يستحق . وليست الأمور المستحقة من العلل / بسبيل ، لأن ما يجب عن العلة منفصل عنها ؛ وليس كذلك ما يستحق على الفعل .

ويلزمهم ، اذا لم يجعلوا الكفر علة للعذاب ، أن يكون فى حكم المبتدأ ؛ وأن يكون التعذيب من غير كفر فى أنه يحسن ، كالتعذيب على الكفر . وقد بينا أن ذلك متى التزمه ملتزم ، أداه الى هدم الدين .

فأما نحن ، فان عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث

أحدثه وفعله ، وهو ممن يمكنه التحرز منه ، وهذا وجه معقول لا يتم لهم . ولا تقول : انه يعذب عليه ، من حيث كان معلوما ؛ لأنه قبل وقوعه كان معلوما ، ولم يستحق عليه شيئا . وكذلك القول فى سائر الصفات التى ترجع الى جنسه .

وقد بينا ما يتعلق بالفاعل من القبائح ، وما لا يتعلق به ، مما يستغنى به عن اعادة القول فيه . ولا تقول فى الكفر : انه كان كفرا لأنه علم أو خلق ، بل لأنه يستحق به قدر من العقاب عظيم" ، ان لم يحصل هناك منع ؛ ولذلك خصصنا به بعض المعاصى دون بعض . فان ارتكبوا القول بأنه تعالى ، لو أراد ، لعذب على جميع ما خلق ؛ فقد بينا من قبل أن هذا مما لابد لهم من التزامه ، وأنه يلزم عليه هدم الدين والشريعة ؛ وأن لا تأمن المكلف أن يعذب على الايمان ، بل على خلق النار والأرض ؛ ولا يمكن ، مع هذا القول ، التمسك بشيء من الدين والشريعة .

ومنها ، قولهم : اذا جاز أن يفعل سبحانه الجور ، ولا يكون جائرا ، فهلا جاز أن يكون يقول الكذب ، ولا يكون كذبا ؟ فان كان الجور يفعله لغيره ، فلذلك لم يجب كونه جائرا ؛ فكذلك الكذب يقوله، ويجعله/ لغيره، ولا يكون كاذبا . واذا جاز اثبات فعل من فاعلين ، فهلا جاز اثبات قول القائلين ؟ واذا جاز أن يخلق تعالى اساءة العبد عندهم ، ولا يكون مسيئا ، فهلا جاز أن يخلق احسان العبد ، ولا يكون محسنا منعما ؟ واذا كان كل فعل فى العالم ، فالله تعالى ، عندكم فاعله ، وان كان العبد يختاره ، فهلا جاز ، فى كل قول يحدث ، أن الله ، تعالى ، قائله وان وقع بحسب اختيار القائل منا ؟

ومنها ، ما ألزموهم من القول ، بأنه تعالى اذا كان قد فعل الشر كله ، أن يكون شريرا ، لأن الشرير من كثر الشر منه ؛ ألا ترى أن من كثر منه الظلم ، يقال : انه شرير ، وأنه من الأشرار ؟ واذا كان تعالى ، عندهم ، هو الفاعل لكل شر ، فهوبهذه التسمية أحق . فان قال : الشرير هو نفس المجعل دون الفاعل ؛ فهذا أيضا ، مما قد بينا فساده عند الكلام فى الأسماء .

ومنها ، أنهم ، رحمهم الله ، قالوا لهم : لو كانت المعاصى مخلوقة لله تعالى ، لم يجز أن يعيبها ويوبخ عليها ، لأن فاعل الشيء لا يجوز أن يعيبه ؛ وقد ثبت أن الله ، تعالى ، قد عاب الكفر وسائر القبائح ، وبرىء منه ومن الكافر لأجله ؛ ولا خلاف بين المسلمين فيه أيضا ، فيجب القضاء بأن هذه الأفعال غير مخلوقة لله تعالى .

ومنها ، أن قول القائل فى الأفعال : انها أفعال للعباد ، نفى أن تكون فعلا لله ، تعالى ؛ وهذا هو المعقول . كما أن قولنا : انه فعل لزيد ، نفى أن يكون فعلا لعمرو . فكما أن قولنا : ان زيدا قام وأكل ؛ فان القيام قيامه والأكل / أكله ، نفى أن يكون ذلك لغيره . وهذا ، متى بنى على ما تقدم من استحالة كون مقدور لقادرين ، صح .

ومنها قول شيخنا أبى الهذيل ، رحمه الله ، لهم : ان أنفسنا اذا كانت مخلوقة ، فيجب أن لا يكون فعلنا مخلوقا ، لأن المخلوق لا يفعله مخلوق . لأنه لو فعله ، لوجب كونه خالقا ؛ كما أنه لما فعل المحدث ، كان محدثا . وهذا مبنى له على أن الخالق هو الله ، تعالى فقط ، وان كان مرجعه الى عبارة . وربما قوى ذلك بأن الجسم اذا لم يجز أن يفعل جسما : فكذلك المخلوق لا يجوز أن يفعل مخلوقا . وألزمهم ، أن يجوز أن يكذب من

لا يتمل الكذب ، ان جاز أن يفعل الكذب من لا يكذب ؛ لأن أحـد الأمرين ، فى هذا الباب ، كالآخر .

وألزمهم ، تناقض كون فعل العبد فعلا لله ، تعالى ، من حيث كان تعالى يتمل افعل على خلاف الوجه الذى تفعله نحن ، فيتناقض كون الفعل الواحد فعلا لهم .

وألزمهم ، اثبات قول من قائلين ، قياسا على فعل من فاعلين .

وألزمهم ، القول بأن الله ، سبحانه ، يعذب اما على فعله وخلقه أو على ذاته ، لأنه ليس الا الله وخلقه . فان قالوا : عذبنا على فعلنا . قيل لهم : وفعلنا يس الا خلقه ؛ فقد عاد الأمر الى ما قلناه . وقال لهم : ان جاز أن يقال : ان ما فعله تعالى ، من القبائح والمعاصى ، حكمه ، ومع ذلك يعذبنا عليها ؛ نجاز أن يقال : أن يثيبنا على معصيته ، لأنها حكمة ؛ ولم صار بأن يثيب عليها من حيث هى حكمة ، بأولى / من أن يعاقب عليها من حيث هى معصية ، ولم تصر معصية الا بالله ، كما أنها لم تصر حكمة الا بالله .

وألزمهم القول بأن الكفر صواب من الجهة التى هو خطأ ؛ لأن اشارتهم الى جهتين فيه أو فيما يضاف اليه ، لا تصح . وبين أنه يفارق قولنا ، فى الشىء : انه طاعة لواحد ، معصية لآخر . وبين أنه لابد من أن يقولوا : انه خطأ من جهة تتعلق بالله ، تعالى .

وقال لهم : اذا جاز أن يقال : انه تعالى أسمع موسى كلاما من السحرة من حيث خلقه فيها ، فهلا جاز أن يقال : انه أسمعنا الكفر من الكافر ، والشتم من الشاتم ، بأن خلق ذلك فيها ؛ وأنه أسمعنا قذف النبى صلى الله عليه ، وقذف المحصنات ، وكفى بهذا قبحا .

وقال لهم : اذا خلق الله الأمر ، فلم لا قلتم : انه أمر بالكفر ، كما أمر بالايمان ، لأنه قد فعل الأمر به ، وقصد اليه ؟ ويلزمهم أن يكون آمرا بالكفر ناهيا عنه .

وقد استدل شيوخنا ، رحمهم الله ، من جهة القرآن على ذلك ، فقالوا : قد ثبت أنه تعالى قد أضاف الفعل الى العباد ، فقال : « هل ثوّب الكفار ما كانوا يفعلون » [1] ، وقال : « وافعلوا الخير » [2] ، وقال : « جزاء بما كانوا يعملون » [3] ، وقال تعالى : « وتخلقون افكا » [4] ، وقال لعيسى : « واذ تخلق من الطين » [5] ، وقال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [6] ؛ فيجب حمل ذلك على الحقيقة .

وقد علم أن الفاعل هو المحدث للشيء ، وأنه متى استعمل على غير هذا الوجه كان مجازا . وكذلك الخلق هو احداث الشيء / مقدرا ؛ وقد مضى القول فى ذلك .

واستدلوا بقوله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » [7] ، فنفى عن خلقه التفاوت . وانما أراد بذلك فى باب الحكمة ، لأنه لو أراد فى صفاته ، لكان قد نفى ما ثبوته معلوم باضطراد ، لأنه تعالى يتمدح

---

(١) الآية ٣٦ المطففين .

(٢) من الآية ٦٨ البقرة .

(٣) من الآية ٢٤ الواقعة . وكانت فى الأصل « جزاء بما كانوا يصنعون ويفعلون ويعملون » .

(٤) من الآية ١٧ العنكبوت .

(٥) من الآية ١١٠ المائدة .

(٦) من الآية ١٤ المؤمنون .

(٧) من الآية ٣ الملك .

بذلك ، ولا يليق التمدح بنفي التفاوت عنها في سائر أوصافها ، وان كان ظاهر التفاوت يقتضي التناقض في الحكمة . ولذلك لا يقولون : ان خلق زيد متفاوت" الا على هذا الوجه ، ولا يقولون ذلك من حين يتغير خلقه على وجه يحمد . فيجب أن ينفي أن يكون في فعله التفاوت في الحكمة من قبيح وحسن ؛ بل يجب كون جميعه حسنا . وذلك يمنع من كون أفعال العباد فعلا له .

وليس لأحد أن يقول : ان الغرض بذلك نفي التناقض عن خلقه ، وأنه ليس فيه متضاد ؛ وذلك ، لأن هذا علم استحالة وجوده من فعل أي فاعل كان ، لأمر يرجع الى نفسه ؛ فمعنى التمدح فيه ، لا يصح .

وانما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت والحياة والتكليف وأنه هو « الذى خلق سبع سموات طباقا » (١) ، ثم نبه على عظيم نعمه بذلك ، من حيث بين أنه خلقه على وجه يتسق في الحكمة ، والا خرج جميعه من أن يكون نعمة . لأنه لو كان في أفعاله شيء" قبيح" ، لفسد التدبير ، ولم يثق المكلف بوعد ولا وعيد ؛ وذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمة .

ويبين ما قلناه : انه لو كان قد خلق أفعال العباد ، لوجب أن يكون خالقا للقول بالتثليث والتثنية والتوحيد ، ولوجب أن يكون خالقا للجهل والعلم ؛ ولا شيء في التفاوت أعظم من ذلك ، فيجب نفي كونه خالقا لها .
ومما يدل من القرآن على ذلك / قوله تعالى : « الذى أحسن كل شيء خلقه » (٢) ، فيجب القضاء بأنه لا شيء هو سبحانه خالق له الا وهو

(١) من الآية ٣ الملك .

(٢) من الآية ٧ السجدة . وقد وردت الآية في الأصل « هو الذى أحسن كل شيء خلقه » .

حسن . وذلك يوجب نفى القبائح عما خلقه . ولا يجوز أن يحمل ذلك على أنه أراد به أنه علم كل شيء خلقه ؛ لأنه تعالى عالم بذلك قبل أن خلقه ؛ ولأنه يعلم مالم يخلق ، كعلمه بما خلق ؛ فلما خص ما خلقه بذلك ، دل على ما قلناه .

وقد يفعل العالم ما يذم عليه ، كما يفعل ما يمدح عليه . فاذا تمدح تعالى بذلك ، فيجب أن يكون المراد به ما قلناه . ولا يجوز أن يراد به معنى الاحسان ، لأن على وجه الاحسان تعدى الى المحسن اليه . ولا يرسل القول فيه ، ومتى أطلق القول فيه فهو مجاز ، وفى الكلام حذف . وليس كذلك « أحسن » ، بمعنى فعل حسنا . هذا وفى الأشياء ، ما ليس باحسان ، وهو خلق نفس المحسن اليـه ، وما يفعله تعالى من العذاب لمستحق . ومما يدل عـلى ذلك قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (١) . نبين أنها ليست من قبل الله تعالى . ولو كان تعالى خالقا للجميع ، لكان اضافتهما جميعا اليه ، على حد واحد . ويصح على قولنا : اضافة الحسن الى الله ؛ بمعنى أنه أعان عليه ، ولطف فيه ، ولم نصل اليه الا بمعونته وتأييده ؛ وذلك لا يتأتى فى السيئة ، لأنه تعالى نهى عنها . وعلى قولهم ، لا يصح أن ينفى بعضه عن الله تعالى ، لأنها كلها من فعله ؛ وكون الشيء من فعل الفاعل ، هو آكد ما تقع فيه الاضافة . وقد روى عن الصحابة ما بين ذلك ، / كأبى بكر ، وعمرو ، وابن مسعود رضى الله عنهم . أنهم أضافوا الصواب الى الله ، جل وعز ، والخطأ الى أنفسهم والى الشيطان . وقوله تعالى ، قبل ذلك : « وان تصبهم سيئة

(١) من الآية ٧٦ النساء .

يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله »[١] ، المراد به القحط والشدائد والأمراض . لأنهم ، على ما رُوى ، كانوا يقولون : اذا نزل بهم الخير والخصب ، هذا من الله ؛ واذا نزل بهم الشدائد والأمراض ، قالوا : هذا بشؤم محمد ؛ حاشاه ، صلى الله عليه ، من ذلك ؛ فبين تعالى أن جميع ذلك من الله تعالى .

ومما يدل على ذلك قوله : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قلتم : أنى هذا ، قل : هو من عند أنفسكم »[٢] . فبين تعالى ، انه من عند أنفسهم ولو كان تعالى هو الفاعل لذلك ، لم يصح أن يضيفه اليهم . وقوله تعالى : « كفارا حسدا من عند أنفسهم »[٣] ، يدل على ذلك أيضا ، لأنه أضاف الحسد اليهم ، دونه . .

ويدل على ذلك ، أيضا ، قوله تعالى : « وان منهم لفريقا يلوّون ألسنتهم بالكتاب ، لتحسبوه من الكتاب ، وما هو من الكتاب ؛ ويقولون : هو من عند الله ، وما هو من عند الله ؛ ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون[٤] » فنفى أن يكون ليّ ألسنتهم بالكتاب من عند الله ، ولو كان من فعله لم يصح ، على هذا القول .

فان قال : المراد بذلك ، أنه نفى أن يكون تعالى أنزله ، ولم يكن الكلام فى خلق الأفعال .

---

(١) من الآية ٧٨ النساء .

(٢) من الآية ١٦٥ آل عمران .

(٣) من الآية ١٠٩ البقرة .

(٤) الآية ٧٨ آل عمران .

قيل له : ان مالم ينزله وفعله ، لا يجوز أن ينتفى أن يكون من عنده ؛ فنفى كونه من عنده ، على كل حال ، يدل على ما قلناه .

وبعد ، فان ما قالوه : قد دل عليه قوله ، وما هو من / الكتاب . فيجب أن يكون المراد بالنفى الثانى غيره وسواه . ويدل على ذلك من كتاب الله ، سبحانه ، كل اضافة للفعل الى العبد بلفظ الفاعل ، نحو قوله : « هدى للمتقين » (١) ، وسائر ما وصفه به ، مما يوجب اضافة الفعل اليه . وكذلك ما فى كتاب الله ، تعالى ، من تعلق الجزاء بأفعالهم ، نحو قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » (٢) . وكل ما فى كتاب الله من الذم والتوبيخ ، نحو قوله : « كيف تكفرون بالله ، وكنتم أمواتا فأحياكم » (٣) ، وقوله : « فما لهم لا يؤمنون » (٤) ، « وما منع الناس أن يؤمنوا » (٥) . ويدل عليه كلّ انه نفى الله ، تعالى ، بها عن نفسه الظلم ، نحو قوله : « وما ربك بظلام للعبيد » (٦) « ان الله لا يظلم الناس شيئا ، ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (٧) .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد ثبت أنه تعالى نزّه نفسه بهذه الآية عن الظلم ؛ فلو كان الأمر ، على ما قالوا ، لم يصح هذا النفى ؛ لأن ، عندهم ، كل ظلم فى العالم فالله ، تعالى ، قد أحدثه وفعله . ولو أراد

---

(١) من الآية ٢ البقرة .

(٢) من الآية ١٧ السجدة ، من الآية ١٤ الأحقاف ، الآية ٢٤ الواقعة . وقد كانت فى الأصل « جزاء بما كنتم تعلمون » .

(٣) من الآية ٢٨ البقرة .

(٤) الآية ٢٠ الانشقاق . وقد كانت فى الأصل « ومالهم لايؤمنون » .

(٥) من الآية ٩٤ الاسراء .

(٦) من الآية ١٨٢ آل عمران .

(٧) الآية ٤٤ يونس .

تعالى أن يضيف الى نفسه ما ينزه عنه ، لم يصح فيه أكثر مما قالوه فيه وذهبوا اليه .

فان قالوا : نزه نفسه عن أن يكون منفردا بالظلم .

قيل لهم : ليس فى الآية تخصيص ؛ فحمله ، على ذلك دون ما قلناه ، لا يصح . ولأن ما نفاه عن نفسه فى مقابلة قوله : « ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (١) . فاذا كان المراد ، بذلك ، ظلمهم ؛ فيجب أن يكون المراد بالأول ، أيضا ، ظلمهم . ولأن الظلم ، اذا أضيف اليهم ، كان الأقرب أن يكون / هذا هو المراد ، دون غيره . وقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (٢) ، وسائر ما فى كتاب الله ، مما يجرى هذا المجرى ، نحو قوله : « لعلكم تفلحون » (٣) و « لعلكم تذكرون » (٤) ، و « لعله يتذكر أو يخشى » (٥) ، الى ما شاكله ، يدل على أن ما يقع منهم ليس بخلق الله ، تعالى . لأنه لا يجوز أن يكون المراد « بلعل » الشك ، تعالى الله عن ذلك . فيجب أن يكون المراد به « لكى يفلحوا » . وقوله سبحانه : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا » (٦) ، وقوله : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا بالحق » (٧) ، يدل على ما قلناه . لأنه نفى ، عما خلقه منهما ، الباطل . ولو كان قد خلق أفعال العباد ،

---

(١) من الآية ٤٤ يونس .

(٢) الآية ٥٦ الذاريات .

(٣) جزء من آيات كثيرة منها الآية ١٨٩ البقرة .

(٤) جزء من آيات كثيرة منها الآية ١٥٢ الأنعام .

(٥) من الآية ٤٤ طه .

(٦) من الآية ٢٧ ص .

(٧) من الآية ٨٥ الحجر .

لوجب كون الباطل الذي بينهما من خلقه ؛ فكان يجب أن يكون نفيه كذبا ، تعالى الله عن ذلك .

فان قال : أراد بذلك : لم أخلقهما على جهة العبث ؛ بل خلقتهما للأمر والنهي والتعريض .

قيل له : هذا هو مجاز ، وحمل الكلام على الحقيقة هو الواجب . ولو حمل على ما قالوه : لدل أيضا على أنه لا يجوز أن يخلق شيئا على وجه قبيح . وقوله : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين »[١]، « ما خلقناهما الا بالحق »[٢] ، يدل أيضا على ذلك .

وقد يقال فى أفعال العباد : انه بينها بالتعارف ، فليس لأحد أن يمنع دخول ذلك فيه من جهة الظاهر . وباطل فى هذا الموضع المراد به القبيح ؛ ولهذا تمدّح تعالى بذلك . وتمدّحه به ، يدل على أن اثبات ما تمدح بنفيه ذمّ ؛ فلا يجوز ، / ان ثبت ، فى فعله ، شىء باطل . وقوله تعالى : « ان الله ، برىء من المشركين ، ورسوله »[٣] ، يدل على ما قلناه . لأنه لا يجوز أن يتبرأ منهم لأجل شركهم ، الا وهم الفاعلون له . وكل ما جرى هذا المجرى من كتاب الله ، فانه يدل على ذلك . وقد روى عن رسول الله ، صلى الله عليه ، أن رجلا من خثعم قال له : متى يرحم الله عباده ؟ فقال : « مالم يعملوا المعاصى ، ثم يقولوا : انها من الله »[٤] . وروى عنه صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « الرفق من الله ، والخرق من الشيطان ، والتأنى من الله ، والعجلة من الشيطان »[٥] . فأضاف الخرق والعجلة

---

(١) الآية ٣٨ الدخان .
(٢) من الآية ٣٩ الدخان .
(٣) من الآية ٣ التوبة .

الى الشيطان ، لأنهما يقعان بترتيبه ودعائه . وروى عنه ، صلى الله عليه ، انه قال ، فى المصائب : « ما كان من العين والقلب ، فمن الله ؛ وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان » وروى عنه ، صلى الله عليه ، أنه قال : « اضمنوا لى شيئا أضمن لكم الجنة » ، وذكر فى جملته « ولا تحملوا على الله ذنوبكم » . والمشهور الظاهر عنه ، صلى الله عليه ، أنه قال : «والخير بيديك ، والشر ليس اليك» . فنفى أن يكون الشر اليه ، ومن عنده .

وما روى ، فى ذلك ، اكثر من أن يؤتى عليه . واجماع المسلمين على ذم المعاصى ، وتوبيخه ، واضافة ذلك اليه ، وأنه مكلف للافعال ، وما عليه العلماء والفقهاء من وجوب العوض فى الجراحات وغيرها ؛ يبين أن افعال العباد حادثة من جهتهم .

أبو سلوم المعتزلي

فصـــــل

شبههم التى يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها

شبهة : قالوا : الفعل يجب أن يكون مخالفا للفاعل من حيث كان فعلا ، ولابد من أن يكون دالا على مخالفة من أحدثه من جميع جهاته . فاذا صح أن أفعال العباد محدثة كهُم ، ثبت أنها لم تحدث بهم لمشاركتها اياهم فى الحدوث ، وصح أنها حادثة من محدث مخالف لها وربما قوّوا ذلك بما يقوله الشيوخ ، رحمهم الله ، من أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم ؛ ويقولون : العلة فى ذلك أن من حق الفعل أن يكون مخالفا لفاعله ؛ فيجب أن لا يقع المحدَث الا من محدِث . لأن الحوادث تشتبه بالحدوث ، كما تشتبه الأجسام بكونها أجساما . وربما قوّوا ذلك ، بأن اشتباه الفعل والفاعل ، يقتضى نفى حقيقة الفاعل والفعل ؛ كما أن فى وجود الفعل مع الفاعل فى حقيقتهما ، فيجب أن يكون الفعل كله واقعا من جهة القديم . وربما قوّوا ذلك ، بأن الفعل فى أنه يحتاج الى فعله ، كالحركة فى أنها تحتاج الى المتحرك . فاذا وجب مخالفة الحركة للمتحرك ، فتجب مخالفة الفعل للفاعل . ولا يجوز كونه مخالفا له ، وهو محدث مثله ، لأن المحدثات يجب كونها متشابهة ، فيجب أن يكون الفعل واقعا من القديم ، تعالى . وربما قوّوا ذلك ، بأن القديم ، سبحانه ، انما وجب كونه مخالفا لأفعاله ، من حيث كانت فعلا له ، لا من طريق للعلم بذلك سواه ؛ فيجب مثله ، فى فعل العبد ؛ فلو كان حادثا من جهته ، لم يصح ذلك فيه .

و الجواب : / أن يقال : انكم بنيتم الكلام على دعوتين : احداهما ، أن الفاعل يجب أن يكون مخالفا لفعله من حيث كان فعــلا . والثانية ، أن الأشياء تشتبه بالحدوث . ولم تدلوا عليهما جميعا . لأنه لا يجب ، اذا كان فعله تعالى مخالفا له من حيث كان قديما ، أن يجب ذلك فى كل فعــل لفاعل . ولا يجب أيضا اذا كان فعل الانسان مخالفا له فى الجسمية ، أن يجب ذلك فى كل وجه يقع به الخلاف .

وانما كان يجب ذلك ، لو دلوا على أن ماله خالف فعله هو أنه فعل . فأما اذا لم يدلوا على ذلك ، فقد سقط ما تعلقوا به .

فان قالوا : لو لم نقل انه يخالف الفاعل من حيث كان فاعلا ، لأدى الى أن لا أعلم أن القديم ، تعالى ، مخالف لأفعاله .

قيل له : ان الذى به نعلم أنه مخالف لها ، أنه لابد من اثباته قديما ، والا بطل تعلق الحوادث بالمحدث . ونعلم أيضا ذلك ، من حيث علمنا فى حوادث مخصوصة أنها تتعذر علينا من غير مانع ، فنعلم أنه لابد من فاعل لها ، مخالف لنا . لأن أحوال القادرين بقــدر لا تختلف فيما يصح أن يقدروا عليه من الأجناس ، وذلك يبطل ظنكم أنه لا طريق نعلم به مخالفة القديم للمحدث ، الا ما ذكرتم . ولو لم يكن له طريق سواه ، لوجب أن لا يعرف ذلك ؛ لأن ما لا يعرف الا بطريق فاسد ، فيجب أن لا يعرف . وكيف يصح ادعاء ذلك ، ونحن نعلم القديم ، تعالى ، أولا ، ثم نعلم أنه مخالف للأشياء من حيث لو كان مثلا لها ، لوجب نفى كونه قديما ؟ فلو لم نصل الى العلم بأنه مخالف لأفعاله ، / الا بأنه فعــل له ، لأدى الى أن لا نصل الى ذلك أبدا .

وقولهم : ان الفعل من حيث احتاج الى فاعله ، وجب كونه مخالفا له ، كمخالفة الحركة للمتحرك .

فليس ذلك بواجب فى كل أمرين يحتاج أحدهما الى صاحبه . لأن الحياة تحتاج الى حياة أخرى ، مع تماثلهما . والجوهر قد يحتاج الى جوهر آخر ، لتصير الجملة حية .

وبعد ، فلو سلمنا أن الفعل يجب أن يكون مخالفا للفاعل ، لم يوجب ذلك صحة ما ذهبوا اليه من أنه يجب أن يكون مخالفا له فى الحدوث والفعلية ؛ بل يجب أن يكون مخالفا له لذاته . وكذلك نقول فيه ، لأن ما كان فعلا لله ، تعالى ، فهو مخالف له من حيث يختص هو تعالى بكونه قديما دونه . والقديم قديم لنفسه ، فما فارقه فى هذه الصفة فيجب كونه مخالفا له ، وما كان فعلا لنا فهو مخالف لنا من حيث اختص الفاعل منا بأنه جواهر مبنية ، وأفعاله كلها أعراض . ومن حق الجوهر أن يكون مخالفا لما ليس بجوهر لنفسه ، ولا يجب أن يكون الفعل مخالفا لفاعله الا فيما يقع به الخلاف على الحقيقة من صفات الذات ، دون ما عداه . ومتى اعتبر فى ذلك ما عداه من الصفات ، لم يصح ؛ لأنه يوجب أن يكون القديم مخالفا لفعله فى الوجود ، وفى كونه قادرا وعالما وحيا . فاذا لم يجب ذلك من حيث كانت هذه الصفات ليست للنفس ، فالمشاركة فيها لا تخرج الفاعل من أن يكون مخالفا لفعله . فكذلك / مشاركة المحدث لفعله فى الحدوث ، لا تخرجه من كونه مخالفا له ، فيما يرجع الى نفسه .

فان قال : اشتراك الأشياء فى الحدوث يوجب تماثلها ، كما يوجب اشتراكها فى القدم لو اشتركت فيه ؛ فلذلك قلت : ان الفاعل يجب أن يكون مخالفا لفعله .

قيل له : قد دللنا من قبل على أن الاشتراك فى الحــدوث لا يوجب التماثل وبينا أن المختلف والمتضاد قد يشتركان فى الحدوث ، ولا يجوز كونهما متماثلين . وكذلك فقد ثبت أن الأشياء الحادثة ، قبل حدوثها ، قد تكون متفقة ، وان لم تحصل صفة الحدوث ؛ وقد تماثل ما ليس بمحدث، وهو المعدوم وغيره ؛ وقد تخالف المحدث . وقد يخرج المحدث من كونه محدثا ، ولا يخرجه من كونه مثلا لما ماثله . وكل ذلك يبين أن الأشــياء لا تشتبه بالحدوث . فلا يجب متى قلنا : ان المحدِث يفعل المحدث ، أن يكون قد فعل مثله وشبهه ؛ كما لا يجب اذا قلنا : ان الموجود فعلَ موجودا، أن يكون فاعلا لمثله .

وبعد ، فان من قولهم : ان الفعل محدث من جميع جهاته ؛ لأنه لو كان له جهة لم يكن محدثا منها ، لوجب أن يكون من تلك الجهة معــدوما أو قديما .

وذلك فاسد عندهم . ولابد أن يقولوا : ان بعض جهات الفعل تتعلق بالعبد ، وهو كونه كسبا ، فاذا كان من هذا الوجه محدثا فقد تعلق بالعبد من حيث كان محدثا على بعض الوجوه . وهذا نقض ما اعتلوا به .

واعلم ، أن الخلاف بين الشيئين يرجع / الى ذوات الأشياء لا الى حملها، فلا يجوز أن يكون الفاعل مخالفا لفعله ، الا لشىء يرجع الى احياء أجزائه، لا من حيث كان فاعلا . لأن فقد كونه فاعلا لا يخرجه من وجوب مخالفته لما يخالفه . وكذلك القول ، فى الفعل ، انه من حيث كان فعلا لا يجب كونه مخالفا ؛ بل يجب ذلك لما هو عليه حصل فعلا ، أو لم يحصل . ويبين ذلك، أن تعلق الفعل بالفاعل ، أنها تكون فى ابتداء حال وجوده ؛ ومخالفته لما

يخالف ، تستمر فى الأوقات . فلا يجوز أن يكون ، لكونه فعلا ، مدخل لما به يقع الخلاف والوفاق . فاذا كان الشىء ، فى مخالفته ، لغيره ، لا يتعلق بكونه فعلا وفاعلا ، فقد سقط ما يهذون به فى هذا الباب .

وقد بينا ، أن القديم ، تعالى ، يجب كونه مخالفا لفعله من حيث كان قديما ، وفعله ليس بقديم . والواحد منا يجب كونه مخالفا لفعله ، من حيث كان جوهرا ، وفعله ليس بجوهر . فأما من حيث كان أحدهما فعلا ، والآخر فاعلا ، فذلك غير واجب فيه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وجدنا الانسان يقصد فى تصرفه الى أن يقع على وجوه ، فيقع على خلافها ؛ والى أن لا يقع على بعض الوجوه ، فيقع عليها ؛ نحو أن يريد كون فعله حسنا ملذا قربه عبادة ، فيقع على خلافه . وهذه طريقة أكثر العصاة . ولا يريد أن يقع متعبا قبيحا ، فيقع كذلك . فعلم أن ذلك ليس بفعل له ، لأنه لو كان فعلا / له ، لوجب أن يقع بحسب قصده ، لأنه لا يجوزحدوث الفعل من وجه من الوجوه لا بقصد قاصد . لأن ذلك ، لو جاز فى بعض وجوهه ، لجاز فى حدوثه ، ولجاز فى سائر الأفعال أن تحدث لا بقصد قاصد . فاذا بطل ذلك ، علم أن حدوثه ، وسائر الجهات التى يحدث عليها ، يجب أن تكون بحسب قصد محـدثه . فاذا ثبت ، فى الوجوه التى ذكرناها ، أن الفعل يحصل عليها لا بحسب قصد الانسان ؛ فيجب أن يحدث عليها بحسب قصده تعالى . فاذا ثبت أنه المحدث للفعل على هذه الوجوه ، ثبت أنه المحدث له والموجد ، لأنه لا يجوز أن يكون محدثه غيره ، وهو الجاعل له على سائر وجوهه .

واعلم ، أن الذى بنوا عليه الكلام ، لا يصح . لأن الفعل كما ينقسم ،

فيقع بعضه لا من قاصد كفعل الساهى والنائم ، وبعضه من قاصد كفعل العالم ، وان وجب اشتراكهما فى الحدوث ؛ فكذلك الجهات التى يقع عليها الفعل تنقسم ، ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده ، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل ، لكن لما هو عليه فى ذاته . وانما كان كذلك ، لأن حال الفاعل انما يؤثر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده .فأما ما يجب حصوله عليه على كل حال ، فلا يؤثر فيه حال الفعل ، ولو أثر حال الفاعل فى ذلك لم يثق بأن للفعل صفة نفسية ؛ لأنه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل ، وان لم يكن له / تأثير فيها . ولأن الفاعل ، كما أن ما يحدثه يجوز أن لا يحدثه ، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل يجب أن يجوز أن لا يفعله عليه ، لأن الأصل فيما يتعلق بالفاعل هو الحدوث فيجب أن يكون سائر ما يتعلق به يجرى فى كيفية التعلق به مجراه .

ولهذا قلنا : ان الحركة لا يجوز أن تكون كونا ، وحالة فى المحل ، ومضادة لغيرها بالفاعل ؛ لأن أحوال الفاعل لا تؤثر فى كونها كذلك . وقلنا : انها تكون حادثة وحسنة وقبيحة على بعض الوجوه به لأنه كان يجوز أن لا يحدثها حسنة أو قبيحة . فكما أن حدوث الفعل لا بقصد فاعله ، لا يمتنع من كونه فعلا له ؛ فكذلك وقوعه على بعض الوجوه ، لا بحسب قصده ، لا يمنع من كونه متعلقا به من ذلك الوجه . فلو صح ، فى بعض وجوه الأفعال التى يجب كونه عليها بالفاعل ، أن تحصل لا بقصده، لم يؤثر ذلك فى تعلقه به من ذلك الوجه ، وان كان يبعد ذلك فى الجهات التى يحصل الفاعل عليها بالقصد . ولذلك لا يصح وقوع الكلام جبرا وأمرا من الساهى ، لأن ما منع من كونه قاصدا يمنع من كون فعله جبرا

وأمرا . فاذا صح ذلك ، يجب أن ينظر فيما سألوا عنه من جهات الفعل . فان كان مما لا يحصل عليه بالفاعل ، فغير واجب حصوله عليه بحسب قصده ، ولا يجب نفى كونه فعلا له ، من/ حيث لم يصح ذلك فيه ، لأنه انما يحصل كذلك بحسب قصده ، لأن ذلك فى نفسه يستحيل . وان كانت تلك الصفة لا يحصل عليها الفعل الا بالفاعل ، فيجب أن ننظر . وان كان المؤثر فيها كونه قاصدا ، فلا يجوز حصوله عليها الا بحسب قصد الفاعل ، نحو كون الكلام جبرا وأمرا . وان كان يحصل عليها لا بحسب قصده ، لم يمتنع حصوله عليها ، قصد الى كونه كذلك أم لا . وانما يكون ذلك فيما يجرى مجرى النفى ; وما شاكله ، نحو كون الفعل ظلما .

ولذلك جوزنا ، كون فعل الساهى ظلما ، أن يكون ضررا قد علم أنه لا يقع فيه ، ولا دفع مضرة ، و لااستحقاق . فاذا ثبت ذلك ، لم يجب من حيث أراد الانسان أن يكون فعله مثلذا حسنا ، فلم يقع كذلك أن لا يكون ذلك فعله . لأن كونه حسنا ، قد لا يتعلق بمقاصده ، وانما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوب فمتى لم يحصل عليه ، لم يحسن ، وان أراد فاعله كونه حسنا . فسجود المشبّهة ، وعبادة من يعبد الأصنام ، لا يجوز أن يحسنا بالقصد ، لوقوعهما على وجه اقتضى قبحهما .

فأما كون الفعل مثلذا ، فلا مدخل للقصد فيه . لأنه متى كان مشتهيا له ، فناله على ما اشتهاه ، التذّ به ; ومتى لم يكن كذلك ، لم يلتذ به . وكذلك القول فى كونه متعبا ، لأنه انما يكون كذلك لنفور طبعه عنه ، ولتأثيره فى محله وآلته . فمتى حصل كذلك أتعب ، / ومتى لم يحصل بهذه الصفة لم يكن متعبا .

وكل ذلك يبين أن هذه الصفات لا يحصل عليها الفعل بقصد الفاعل . فلا يجب ، اذا لم تتغير بمقاصده ، أن لا يكون فعلا له .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان ذلك يوجب أن لا يكون فعلا لله ، تعالى . لأنه متى كان العبد مشتهيا له ، فلا بد من كونه ملذا . ولو قصدا لله ، سبحانه ، الى خلافه ، لم يتغير حكمه . ومتى كان نافر الطبع عنه ، وجب كونه متعبا ، ويستحيل لغيره بقصده تعالى ؛ وان أوجب ما قالوه نفى كونه حادثا من العبد ، فيجب أن لا يكون فعلا للقديم ، تعالى ، أيضا .

قال رحمه الله : ويجب أن لا يكون كسبا للعبد أيضا ، وأن يكون العبد مضطرا اليه ، كما يقول جهم . لأنه لو كان له كسبا ، لوقع بحسب قصده . فاذا لم يقع كذلك ، علم أنه لا يتعلق أصلا ، لا من حيث كان كسبا ولا من حيث كان محدثا .

وقد بينا ، فيما تقدم ، أن فعل الساهى والنائم فعله فى الحقيقة . ولم يجب ، من حيث لم يكن قصدا أصلا ، نفى كون الفعل فعلا له وكذلك لا يجب من حيث يقع الفعل على بعض الوجوه ، لا بحسب قصده ، أن لا يكون فعلا له .

وبينا أن من قولهم : ان الفعل يصير كسبا بالانسان ، ولا يصح منه أن لا يجعله كسبا . فاذا صح كونه متعلقا به من هذا الوجه ، وان لم يصر بحسب مقاصده ، فما الذى يمنع من كونه حادثا من جهته على الوجه الذى ذكرناه ، / وان لم يتغير كونه عليها بحسب مقاصده ؟

ومن مذهب بعضهم ، أن مع فقد القدرة فى العبد ، يستحيل كونه

تعالى خالقا لمقدورها ؛ ولم يمنع ذلك من كونه تعالى محدثا له . وان لم يتغير ، والحال هذه بحسب مقاصده ، فما الذى يمنع مما قلناه من كون الفعل فعلا للانسان ، وان لم يقع بحسب مقاصده على بعض الصفات ؟

ومن مذهب كثير منهم ، أن قلب الأعراض ليس فى المقدور . لأن الذى يجيز ذلك منهم هو حفص الفرد والنجار ، ومن تبعهما . فعلى قولهم ، يستحيل منه تعالى أن يوجد السواد الا سوادا ، ولا يتغير حكمه بقصده ، ولم يمنع ذلك من كونه فعلا له . فكذلك ما ذكرناه .

ومن قول بعضهم : ن الأعراض لا يصح أن تعاد .

ومن قول جميعهم : انها لا تبقى ، ووجوب بعضها فى الثانى لا يتغير بالقصد ، ولم يمنع ذلك من حدوثها به تعالى . وكذلك القول فيما ذكرناه .

ومتى ارتكب منهم مرتكب ، فقال فى جميع ما ذكرناه من اللـــذة والسرور : انه يتغير بالمقاصد . لم يخل فيما ارتكبه من وجهين : اما أن يقول : انه مع حصول لشهوة وادراك المشتهى يجوز أن لا يلتذ به بدلا من أن يلتذ به ، ويكون على أحد الوجهين بالفاعل . أو يقول : ان الفاعل يجوز أن لا تحصل فيه الشهوة ، فلا يكون ملتذا . وهذا الثانى : لا خلاف فيه ، والغائب فيه كالشاهد . فأما الأول ، فمحال ، لأنه يوجب أن لا يمتنع فى أهل الجنة ، مع خلق الشهوة / فيهم ونيلهم ما يشتهون أن يكونوا غير ملتذين بل يكونوا آلمين ، وفساد ذلك أظهر من أن يحتاج فيه الى دلالة ، وذلك يبطل ما تعلقوا به ويجب على موضع شبههم أن يقولوا ان القديم تعالى لو أراد أن يوجد الحركات لا فى المحال لوجدت كذلك ، ولو أراد أن يفعل العلم والارادة فى محل لا حياة فيه أن يصح ذلك ،

لأنه ان لم يَصح ذلك فيه بحسب قصده . وجَب نفى كونه فعلا له ؛ وهذه الجملة تُسقِط تعلقهم بهذه الشبهة .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد ثبت أنه تعالى أقدرنا على الفعل فيجب أن يكون قادرا عليه ، كما أنه اذا أعلمنا الفعل ويصح كونه عالما فيجب أن يكون على ما أقدرنا عليه أقدر ، ولا يجوز كونه قادرا عليه الا ومتى وجد ، كان فعلا له ، ولا يصح كونه فعلا لفاعلين فيجب كونه كسبا للعبد خلقا لله تعالى . واعلم أن ما ذكروه اقتصار منهم على الدعوى ، وانما كان فيه شبهة لو بيّنوا أنه تعالى انما وجب كونه عالما بما أعلَمَناه من حيث أعلَمَنا ، وبيّنوا أن القدرة مشاركة له فى ذلك فيُحمل عليه . وانما وجب كونه عالما بما أعلَمَناه لأنه قد ثبت كونه عالما لنفسه ، وأن المعلومات لا يَصح الاختصاص فيها فيجب كونه عالما بكل معلوم سواء علم غيره أم لا ، ولو لم يكن عالما لنفسه على ما قلناه كان لا يجب من حيث أعلَم غيرَه أن يكون عالما ، ولو ثبت ذلك فى العلم من حيث كان ، لا يكون علما الا لوقوعه / على وجه ، ومن جملة الوجوه التى اذا وقع عليها كان عِلما أن يكون فاعله عالما بمعلوم لم يجب مثله فى القدرة به حتى اذا أقدر على شىء يجب كونه قادرا عليه ، لأن المقدور لم يَثبت فيه مثل ما ثبت فى المعلوم .

وبعدُ فقد صح أنه تعالى يصح أن يجعلنا جاهلين كما صح أن يجعلنا عالمين ، ثم لمْ يوجب ذلك أن يصح كِلا الأمرين عليه ، ويصح أن يجعلنا عاجزين وقادرين ولا يوجب جواز كِلا الصفتين عليه ، ويصح أن يجعلنا مشتَهين للشىء ولا يصح كونه مشتهيا ، فكذلك لا يمتنع مِثله فى كونه مقدِرا لنا على الفعل وان استحال كونه قادرا عليه .

فان قال قد قدمت كلامي بما لا يؤثر فيه ما قلتموه الآن ، وهو قولي أن كونه قادرا فى أنه يصح عليه ككونه عالما فاذا وجب كونه عالما بما أعلمناه وجب كونه قادرا على ما أقدرنا عليه . قيل له ان المقدور ينقسم : ففيه ما يستحيل كونه مقدورا له ، وفيه ما يصح ، فما يستحيل ذلك فيه يجب أن يكون لاحقا بالصفات التى ثبت استحالتها على الله تعالى ، وفارق حال العلم فلا يمتنع أن يحمل ذلك عليه ، وان كان كونه قادرا يصح على بعض الوجوه .

وبعد فاذا صح أن كون الواحد منا عالما بأن يجعله عالما ، والقديم تعالى يستحيل كونه عالما على هذا الوجه ، فما الذى يمنع من أن يجعلنا قادرين على الشيء وان استحال كونه قادرا عليه ، / لأنا انما قدرنا عليه بقدرة من حقها أن تختص بالمقدور لذاتها ويستحيل كونها قدرة لغيرنا ، فلا يجب صحة كون غيرنا قادرين عليه ، أو ليس القديم سبحانه اذا جاز أن يجعل زيدا عالما بالشيء جاز أن يجعل سائر العالمين عالمين به ؟ ولم يجب اذا جاز أن يقدر زيدا على الشيء أن يصح أن يجعل سائر القادرين قادرين عليه ، فكذلك لا يجب أن يكون تعالى هو قادراً عليه .

وبعد ، فلو ثبت وجوب كونه قادرا عليه كان لا يمتنع أن يقول قائل انه يستحيل أن يفعله اذا فعله العبد على ما يذهب اليه محمد بن شبيب وأبو يعقوب الشحام ، وعلى قولهم لا يمكنهم أن يثبتوا أنه كان قادرا عليه ثم وجد فيجب كونه فاعلا له ، لأن ذلك انما يصح لنا على طريقتنا فى حقيقة الفعل ، فاذا أجاز عندهم أن يكون زيد قادرا عليه ، ومتى وجد لا يكون موجودا من جهته لأنهم لا يقولون ان القادر لا يقدر على الشيء الا على

جهة الايجاد والاحداث ، واذا جاز أن يكون تعالى مُقْدِرًا للعبد على اكتساب الفعل وانْ استحال أن يكون قادرا على اكتسابه ، لأنهم ان قالوا بذلك لزمهم كونه فعلا لهما من وجه واحد ، فذلك مما يمتنعون منه ، فما الذى يمنع من أن يقدره على ايجاد الشيء على ما يقوله وان استحال كونه قادرا على ايجاده ؟ وقد تقدم فى افساد هذه الشبهة أشياء أُخَر ، وهذه جملة كافية فى بيان فسادها .

شبهة أخرى لهم : قالوا لا يجوز أن / يفعل الانسانُ الفعلَ الا ويجب أن يكون عالما به على الوجه الذى فعله عليه ، ولو جاز خلافه كان لا يمتنع أن يفعل البناء والصناعة ، وسائر الأفعال المحكمة ولو لم يعلمها على ما هى به ، وكان يجب ان كان العبد يُحْدِثُ الفعلَ ويوجده أن يكون عالما بفعله وأنه غيرُه وأنه المُحْدِثُ له الى سائر أوصافه التى يقع عليها ، فاذا بطل ذلكْ عُلم أن فاعله هو الله تعالى الذى هو عالم بسائر الوجوه التى يقع عليها . واعلم أن مجرد الفعل يصح من القادر عليه وان لم يكن عالما به ، وانما يَحتاج فى كيفية ايجاده الى كونه عالما اذا كان مُتَّسِقا محكما ، يدل على ذلك انه لو احتاج الى صفة زائدة على كونه قادرا لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثير فى صحة ايجاد الفعل ، كما أن لكونه قادرا تأثيرا ، فكان لا يخلو من أن يصح منه الفعلُ لاختصاصه بالصفتين جميعا بمجموعهما أو يصح منه لاختصاصه بأحديهما ، فان صح منه لاختصاصه باحديهما فهو الذى أردناه ، لأنه لا يمكن أن يقال انه يصح منه لكونه عالما لأن الانسان قد يعلم ما يستحيل منه أن يفعله ، فيجب ان صح منه الفعل لاحدى الصفتين أن تكون تلك الصفة هى كونه ، قادرا ، ولا يصح أن يقال انه يصح منه

لاختصاصه بهما جميعا ، لأنه اذا كان قد يكون عالما بالشيء ولا يصح منه كما قد يكون حيا ولا يصح منه . ومتى حصل قادرا صحّ جنسه منه ، عُلم أن صحته تتبعُ كونه قادرا فقط / والا أدى الى ضم ما ليس بعلة الى العلة ، ويبين ذلك أن دلالة الفعل على كونه قادرا يقتضي أنه يصح منه لكونه كذلك فقط وهو أنا نعلم صحة الفعل من واحد وتَعَذّره على الآخر ، فنعلم أنه صح منه لاختصاصه بحال بانَ بها من غيره ، ولا يقتضى اختصاصه بحالين . ولا فرق بين من قال انه يقتضى كونه على حالين يفارق بهما ، وبين من قال انه يقتضى كونه على أحوال كثيرة . يُبَيّن ذلك أن القادر منا قد ثبت أن قدرته هى قدرة على جنس الكتابة وعلى ما لو وقع على وجه لكانت كتابةً ، ولا تتأتى منه الا وهو عالم بكيفيتها . لأنها لو صحت منه لكونه قادرا فقط لصَحّتْ من كل قادر متكامل الآلة ، فاذا صح ذلك ثبت أن احكام الفعل واتساقه لمّا احتاج الى كونه عالما لم يَحْتَجْ الى كونه قادرا ، فيجب أن يكون جنس الفعل لو احتاج الى كونه عالما ألا يحتاج الى ذلك فقط . وقد دَللنا من قبل على أن تصرف الساهى فعله ، وأن سهوه لا يمنع من كونه فاعلا له ، وهذا يبطل ما تعلقوا به . وقد بيّنا من قبل أن الدال على كون القادر قادرا صحة الفعل منه ، وقد نجد تلك الدلالة قائمة وان لم نكن عالمين ولا معتقدين ، وهذا يبطل ما قالوه .

وقد ثبت أن الفعل لا يحتاج الى حال زائدة لفاعله على كونه قادرا الا فى صفة زائدة على وجوده ، نحو كون الخبر خبرا الذى يحتاج الى كونه مريدا ؛ وكيف يقال ان الفعل لا يصح الا من عالم به على ما هو عليه ، وقد دللنا من قبل على أن لمحل القدرة تأثيرا فى الفعل المبتدأ ، فلو

كان الفعل يحتاج الى الأمرين لكان العلم كالقدرة / فكان يجب ألا يصح من الانسان ايجاد أفعال الجوارح ، واذا صح أن يكون زيد عالما بفعل عمرو ويستحيل كونه قادرا عليه،فهلا دل ذلك على أن العلم لا تأثير له في ايجاد الفعل والا كان يجب أن يستحيل كونه عالما بما يستحيل منه احداثه ، كما يستحيل كونه قادرا على ما يستحيل منه احداثه ؟ وقد ثبت أن الواحد منا قد يظن أنه متمكن من حمل جسم عظيم ، فاذا عالجه لم يواته ، واذا عالج ما هو دونه صح منه ، فيجب أن يكون فى ذلك دلالة على أن الفعل يصح مع الظن والشك ، ولو كان يحتاج الى كونه عالما لم يصح منه ذلك ، على أن هذه العلة توجب ألا يكون الفعل كسبا للانسان ، وذلك لأن المكتسب قد يكتسب ولا يكون عالما بأنه كسب ، ولا بذات المكتسب على سائر وجوهه ، وهذا يوجب ابطال قولهم فى الكسب . وتحقق قول الشيخ أبى على رحمه الله ان أكثر عللهم فى نفى أفعال العباد توجب عليهم ترك القول بالكسب وانما وجب كونه تعالى عالما بما يفعله اذا لم يكن محكما لأنه عالم لنفسه لا لأن مجرد الفعل يقتضى كونه عالما به ، فليس لأحد أن يتعلق به فى هذا الباب ، فاذا صح ذلك لم يمتنع من الانسان أن يحدث الفعل على سائر وجوهه وان لم يكن عالما به وبأحواله بالتوصل بذلك الى أنه ليس بفعل له بيّن الخطأ .

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد هو الذى أحدث أفعاله مع اختلافها واتفاقها / لصح منه أن يستمر على مثل فعله أولا حتى لا يقع فيه تفاوت ، فاذا كتب شيئا يمكنه أن يكتب أمثاله حتى لا يغادر منه شيئا ، واذا ركع ركعة أمكنه أن يأتى بمثلها وبمثل أركانها من غير فصل ، واذا بطل ذلك علم أن ذلك ليس من فعله والا صح منه أن يوجده من بعد على

ما أوجده من قبل ، فاذا لم يصح ذلك فانه فعل الله تعالى لأنه اذا بطل كونه فعلا له لم يبق الا أنه فعل الله جل وعز .

واعلم أن ما قدمناه من قبل قد دل على أن مجرد الفعل يصح منه لكونه قادرا فقط ، وأن احكام الفعل واتساقه هو الذى يحتاج الى كونه عالما بكيفيته ، فلا يمتنع اذا كان علمه بما يفعله على الجملة دون تفصيله أن يتفاوت ما يفعله على التفصيل لأنه لا يعلم التفصيل كما يعلم الجملة ، ولذلك ترى الكتّاب تستمر منهم الكتابة على حسب علمهم بكيفية الحروف على التفصيل ، حتى أن الواحد منهم اذا برز فيه وحذق فَعَل فى الثانى ما يقارب ما فعله الأول حتى لا يكاد يفصل بينهما وحتى ربما زوّر على خط غيره بحيث يخفى على صاحب الخط ، فعُلم ان ذلك انما اختلف بحسب اختلاف علم الكاتب من الوجه الذى ذكرناه ، ولو حصل فيه العلم بتفصيل ذلك لفعل فى الثانى مثل ما فعل فى الأول من غير اختلاف فيه اذا كانت الآلة التى يحتاج اليها يصح بها ذلك ، ولو علم الانسان تفصيل أجزاء الأوصاف وأجزاء الأفعال من قيامه وركوعه لفعل فى الثانى مثل ما فعل فى الأول من الركعة / لكن ذلك لما تعذر عليه لم يقع منه على حد واحد وان جاز أن يتفق التماثل فيه .

وبعد ، فلمَ صار تعذر وقوعه متماثلا فى تفصيل أجزائه بأن يدل على أنه ليس من فعله أولى من أن يدل وقوعه متماثلا فى جمل أجزائه وفى اتساق حروفه على أنه فعله ، فلو كان ذلك يدل على أنه ليس بفعل له من حيث لم يقع بحسب قصده فى الأوقات لدلّ ما يقع ممن لا قصد له على أنه ليس بفعل له أصلا ، وقد بيّنا خلافه .

وبعد ، فلو دل ذلك على أنه ليس بفعل لانسان لدل على أنه ليس بكسب له ، والا كان يصح أن يكتسبه ثانيا على الوجه الذى اكتسبه أولا .

فان قال ما يختلفان فيه من الترتيب لا مدخل للحدوث الذى يتعلق بالقدرة فيه ، وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله أليس قد يجوز أن يقدرهم تعالى على أن يفعلوا فى الثانى مثل ما فعلوا فى الأول فلا بد من نعم ، قال فلو أقدرهم على ذلك أليس كان يقع متفقا فكان يجب كونه فعلا لهم ؟ فاذا قالوا بلى ، قيل لهم فهلا علمتم أنه الآن فعل لهم لكن الله تعالى لم يقدرهم الا على هذا الوجه ؛ قال : وعلى قولهم ان القدرة موجبة لا يمكنهم التعلق بذلك لأن لقائل أن يقول انه تعالى يحدثها على هذا الوجه فيه فلذلك يقع المقدور متفاوتا ، ولو أقدره على طريق الاستواء لوجد متفقا ، / ووجودنا لذلك متفاوتا فى الشاهد على طريقة واحدة لا يمنع من وصفه تعالى بالقدرة على أن يقدرنا ويجعلنا فى العلم بحيث يمكننا ايجاده متفقا ، وكذلك وقوعه متفاوتا من العبد لا يدل على أنه لا يقدر عليه ، بل هو قادر عليه ، ولو وجد له العلم بتفصيله لصح منه ايجاده متفقا .

وقال لهم : أليس لا يصح من القابض بيده على كف خردل من كدس أن يرميها ثم يقبض عليها بعينها أو على قدرها من العدة ولم يوجب ذلك الا يكون القبض ممكنا له وألا يكون هو القابض فكذلك ماقلتموه .

وقال لهم : اذا ثبت أنه لا يصح من الانسان أن يجتهد فى ايجاد الحركة فيقع السكون والكتابة فيقع البناء ففى ذلك دلالة على أن ما يقع منه فعله ، لأنه لو كان باتفاق لكان جواز ذلك كجواز ما ذكرتم فى الكتابة به ، فكان لا يمتنع أن تختلف أحوال الناس فى ذلك كما تختلف أحوالهم فى

الكتابة ، فيريد الواحد القيام فى الثانى كما فعله فى الأول فلا يقع منه بل يقع منه القعود .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد ثبت أنه يخلق الأشياء ويفعلها على ماهى به ، فلو كان غيره فاعلا فى الحقيقة لصح أن يفعله على ما هو به ، فكان لا يصح أن يقع فعله الا على ما يريد وكان لا يقع على صفة الا من حيث أوقعه عليها وفى وجود الأمر بخلافه دلالة على أن المحدث لهذه الأفعال هو الله تعالى ، واعلم أن نظير هذه / المسألة قد تقدم ، وبيّنا أن سائر صفات الفعل لا تتعلق بالفاعل ، فلا يجب أن تقع على كل صفاته بحسب قصده وارادته ، وبيّنا أن فى صفاته ما يرجع الى ذات الفعل ، أو مما يجب أن تكون عليه ، وان لم تكن لذاته فلا تتغير بقصد الفاعل ، والذى يتغير بحسب قصده هو ما يصح أن يحصل عليه ويصح ألا يحصل ، وبيّنا أن حدوثه من جهته لكونه قادرا لا يمتنع وان لم يقع على تلك الصفات ، وبيّنا أن ما يجب أن يحصل عليه لوقوعه على بعض الوجوه لا يؤثر فيه قصده الى خلافه ، نحو حسن كثير من المحسنات وقبح كثير منها ، وبيّنا أن ذلك يرجع اليهم فى كون الفعل كسبا وفى غيره .

وبعد ، فان المجبرة رجلان أحدهما يجيز قلب الأعراض ، وهم الذين يقولون انه يفعل تعالى الأشياء على ما هى به ، وهم أيضا فلا بد من أن ينقضوا ذلك لأنهم يجيزون أن يقلب الله تعالى المحدث قديما ، كما يقلب الحركة سكونا ، ولا يجيزون أن يقلب الحركة سوادا وأن يجعلها على الصفتين فينافيها البياض من حيث كان سوادا ، ولا ينافيها من حيث كان حركة فيوجب ذلك كونه موجودا معدوما ، ويلزمهم أن يقولوا ان العبد

يقلب الحركة سكونا ، كما أنه تعالى يقلب ذلك ، لأن عندهم أنه يستحيل أن يوجد تعالى الكسب الا كسبا للعبد ، فيجب ألا يصح أن يقلبه سكونا الا مع قدرة / العبد ، والا فان جاز أن يخلقها حركة ويقلبها سكونا من غير كسب للعبد ، فهلا جاز ألا يخلقها كسبا للعبد أيضا ؟ ويلزمهم على هذا ألا يثقوا بعلم ، ولا دليل على ما ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله . ظ

فأما الصنف الآخر من المجبرة الذين لا يجيزون قلب الأعراض فقد أقروا بأن الفعل يقع منه تعالى على صفات لا يصح أن يقع على خلافها ، فيجب أن يجوّزوا أن يقع من العبد الفعل على هذا الحد ، وألا يدل على وقوعه كذلك أنه ليس بفعل له ، كما لا يدل مثله فى القديم تعالى .

شبهة أخرى لهم : قالوا وجدنا الحركات التى هى من فعل العباد ، من جنس الحركة الضرورية فى الحدوث وغيره من فعل الصفات ، فيجب أن تكون كهى ، فى أنها مخلوقه ، فاذا صح ذلك فيجب أن يكون لها خالق ، ولا خالق الا الله تعالى ، لأن غيره لا يجوز ذلك عليه ، فيجب كون أفعال العباد حادثة من جهته ، وربما قالوا : فاذا ثبت أنها مخلوقة وكان المخلوق الضرورى يدل على أن فاعله هو الله من حيث كان محدثا فكذلك المكتسب ؛ وربما قالوا فاذا كان كونه محدَثا هو الذى لأجله دل على محدِث هو الله تعالى لأنه لو كان قديما أو معدوما لما دل ، فيجب ذلك فى كل محدث ، وربما قالوا لا بد من أن يدل من حيث كان مخلوقا على خالق ، ومن حيث كان كسبا على مكتسب ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر ، كما أنه لما دل من حيث كان محدَثا على محدِث ، ومن حيث كان حركة وتحريكا على محل ، كان المحل غير المحدث ، / واعلم أن محصول ما أوردوه أنه اذا ثبت

كون حركتنا مخلوقة وجب أن تكون كالحركة الضرورية فى أن خالقها هو الله تعـالى من حيث كان لا خالق الا الله أو من حيث كان الخلق يدل على خالق هو الله تعالى ، والمحدث من حيث كان محدثا يدل على ذلك ، وقد دللنا من قبل على أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقا ويوصف بذلك ؛ وبينا أنه وان كان من جهة التعارف لا يطلق ذلك عليـه ، كمـا لا يطلق قولنا رب الا عليه ، فذلك غير مانع من أن يجرى على غيره وانما لم يجز الا عليه مرسلا للايهام ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه ؛ وبينـا أن حقيقة ذلك لا تفيد أنه ممن يفعل لا بآلة وعلاج ، لأن اللغة والقرآن يمنعان من ذلك ، وبينا أن المستفاد به لا يجوز أن يكون له خلقا ، وبينا أن ذلك يفيد وقوعه من فاعله مقدرا ، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كمـا أنه تعالى يحدث ذلك ، فيجب أن يوصف بهذا الوصف ، فاذا ثبت ذلك وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخـلوقة فيجب أن يكون لهـا خالق ، وخالقها قد يكون الانسان ، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى ، وقولهم ان المخلوق هو المحدث باطل ، لأن أهل اللغة خصوا بذلك ما يقع متقدرا دون ما يقع سهوا وتبخيتا ، وقولهم ان المخلوق هو المحدث يدل على أن له محدثا وخالقا هو الله فغلط ، لأنه انما يدل على أن له / محدثا وخالقا ان كان متقدرا على الجملة ، ثم ننظر من خالقه ومحدثه ، فما دل على اثبات الخالق على الجملة لا يدل على أنه هو الله كما أن كون الفعـل كسبا عندهم يدل على أن له مكتسبا ، ولا يدل على مكتسب معين ، وكما أن الحركة اذا علمت موجودة دلت على محل ، ولا تدل على محلها على التعيين ، وان كان فى الابتداء لا يعلم تعلق المحدث بالمحدث الا بأن يتعلق

بزيد نفسه ، فأما اذا استدللنا عليـــه بحدوثه فيجب الا يدل على ذلك الا بمرتبة ثانية ، وعلى هذا ترتيب دلالة الأجسام والحياة وغيرهما على الله تعالى بأن تقول اذا ثبت حدوثها وجب اثبات محدِث لهـا ، فاذا لم يصح من المحدِث القادر بقدرة فعل ذلك ، علم أن فاعلها هو الله تعالى ، ولا تقول ان الحركة من حيث كانت كسـبا ومن حيث كانت حادثة تدل على أمرين غيرين بل نقول ان المكتسب هو المحدِث ، وانما أثبتنا لهـا فاعلا غير المحل وكل ذلك تبيّن وهى ما أوردوه .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا وجدنا الناس مختلفين فى أعمالهم فمن قائل بنفيها أصلا ، ومن قائل يقول لا فعل له الا الارادة ، ومنهم من يقول الارادة والمراد ؛ ومنهم من ينفى التولد ، ومنهم من يثبته ، فكيف يصح أن يحدثوا أو يفعلوا ماهم فيه مختلفون ؟ واعلم أن الكلام على هذا قد تقدم ، وبينا أن الفاعل لا يجب أن يكون عالما بفعله ، وقد يفعل ما لا يعلمه ، وقد يفعل وهو ساه ، وبينا أن فعل الساهى / لو لم يكن من جهته لم يقع بحسب قدرته ، وكان يجب اذا قال ان الله تعالى ثالث ثلاثة أن يكون الله تعالى هو المنفـرد به ، وهذا يوجب كونه منفردا بالكذب على مذهبهم ، فاذا ثبت أنه يصح أن يفعل من غير علم بكيفيته فما الذى يمنع من كونه فاعلا لأفعاله ، وان لم يعلم ما ذكره السائل من أوصافها ، لأن طريق العلم بذلك هو الاستدلال ، والقادر اذا لم يستدل يكون فاعلا غير عالم بأفعاله ، واذا جاز عندهم أن يكتسب ولا يعلم نفسه مكتسبا ولا يعـلم قدرة حادثة فى محـل الكسب فهلا جاز أن يكون موجدا لأفعاله وان لم يعلم ما ذكروه من أوصافها ؟ واذا جاز أن يصوغ من لا يعلم أن الصياغة كسبه فهلا جاز أن يحدث الصياغة من لا يعلمها ؟ واذا جاز أن يتعلم فعل غيره على تفصيله من يستحيل أن

يفعله ، فهلا جاز أن يقصد من لا يكون عالما ؟ واذا جاز أن يريد من لا يعلم تفصيله ، فهلا جاز أن يقدر على ما لا يعلم تفصيله وأن يفعله ؟ وكل ذلك يبين فساد ما أوردوه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وجدنا أفعال العباد كلها دالة على حدوث الأجسام وعلى الله تعالى بصفاته ، فيجب أن يكون هو المحدِث لها ، لأنه لا يجوز / أن يدل عليه ما لم يحدثه ، لأن فعل غيره لا يتعلق به ، ولو جاز أن يدل مالم يحدثه ، لجاز أن يخلق ما لا يدل عليه ، وربما قالوا انه تعالى يجب أن يكون حكيما يخلق القبائح والمعاصى ، لأنه لا يجوز أن يدل عليه من حيث كان قبيحا ، فيجب كونه حَسَنا وصوابا من قِبَله حتى يدل عليه ، واعلم أن أفعال العباد لا تكون دالة على الله على الحقيقة لأن الذى يدل على اثباته تعالى الحوادث التى يتعذر وجودها من قِبل العباد نحو الجواهر والقُدَر وغيرها على ما رتبناه من قبل ، والوجه الذى يدل ذلك عليه هو لأنه لا بد له من محدِث لكونه محدَثا ، فاذا استحال حدوثه من جهة القادر بقدرة عُلم أنه حادث من جهة محدِث مخالف لنا ، ثم يُعلم أن ذلك المحدث قادر عالم حى قديم ، فكيف يصح أن تدل أفعال العباد عليه ؟ بل لا يجوز أن يدل عليه ما هو من جنس أفعال العباد أيضا وان كان من فعله ، لا لِتَبَاسه بأفعالهم ، وقد بينا من قبل أن الشىء انما يدل على غيره اذا كان له به تعلق ، وأفعال العباد لا تعلق لها بالقديم تعالى فيجب ألا تدل عليه ، ولا فرق فى هذه القضية بين الطاعة منها والمعصية فى الوجه الذى ذكرناه .

فأما دلالتها على حدوث الأجسام فيجوز أن يقال انها تدل بما يحصل موجبا عنها من تغيير الجسم / على اثباتها ، ويستدل باثباتها على حدوث

الأجسام وان كان عند التفصيل الذى يدل على حدثها ما لم يتقدم الجسم فى الوجود وذلك لا يكون الا من فعله تعالى ، واذا صح أن يدل على حدوثه لأن لها به تعلقا فحالها معه وحال فعل القديم تعالى فيه سواء ، وليس ذلك بدلالة على الله سبحانه فى الحقيقة ، ولذلك قد يستدل بها المستدل على حدوث الأجسام ولا يكون عارفا بالله تعالى أصلا حتى يستأنف الاستدلال عليه ، وهى تدل فى الحقيقة على أحوال الانسان من حيث كانت فعله ، والى ما ذكرناه ذهب شيخنا أبو الهذيل وسائر الشيوخ رحمهم الله وتجنبوا القول بأن الكفر يدل على الله تعالى من وجه ، وان كان رحمه الله يطلق فى أفعال العباد أنها تدل على الله من حيث دلت على حدوث الجسم وعلى أن لها محدثا ، ولو دلت على الله تعالى لم يمنع ذلك من كونها معصية . لأن دلالة الشىء على غيره لا توجب كونه طاعة وانما تقتضى حدوثه على الوجه الذى يدل . وقال شيخنا أبو على رحمه الله: اذا جاز أن يدل على الله تعالى ما هو كسب للعباد ولم يجب أن لا يدل عليه ما ليس بكسب لهم مما خلقه . فهلا جاز أن تدل عليه أفعالهم ؟ وان كان ما خلقه قد يدل عليه ، أو ليس يدل على الله ما ليس بقول له ولا يجوز أن يقول قولا لا يدل عليه عندهم ؟ وكل ذلك يسقط ما سألوا عنه .

شبهة أخرى لهم : قالوا وجدنا العبد فى فنائه / فناء فعله ، فاذا كان تعالى يصح أن يفنيه ويفنى أفعاله فيجب أن يصح منه أن يوجد فعله ، والا أدى الى أن يوجد العبد ما يفنيه القديم تعالى وهذا محال ، وربما أوردوا ذلك على وجه آخر ، وهو أنه لما جاز أن يفنى القديم تعالى أفعال الانسان مع الانسان ، جاز أن يبتدئها معه كما لما جاز أن يفنى معه سائر أفعاله ،

جاز أن يبتدئها معه ، لأن من لا يقدر على ابتداء الشيء وايجاده ، لا يقدر على افنائه ، وهذا يوجب أنه تعالى هو الذى أوجد أفعال العباد ، واعلم أن المُفنى للشيء انما يُفنيه بأن يفعل ضدا له أو ما يجرى مجراه فينتفى ، وقد بيّنا من قبل أنه لا يصح من القادر أن يقدر على اعدام الشيء كما يقدر على ايجاده ، وانما يقال انه قادر على اعدام الشيء من حيث قدر على ايجاد ما به يعدم ، ولولا ذلك لم يكن لهذا الاطلاق معنى ، وانما يصح هذا القول فيما يبقى فيعدم القادر بايجاد ضده دون ما لا يبقى مما يجب عدمه فى الثانى على كل وجه ، فاذا صح ذلك لم يمتنع أن يقدر على اعدام فعل الغير من العباد بفعل ضده ، ولا يجب أن يقدر على ايجاد فعل الغير ، فكذلك لا يمتنع أن يقدر تعالى على اعدام أفعالنا وان استحال وصفه بالقدرة على ايجادها ، ولا يجب اذا كان قادرا على افناء ما يوجده العبد أن يكون مُفنياً له فى حال ايجاده ، لأن ذلك يوجب كون الشيء موجودا معدوما مع وجود ضده ، فان أراد / تعالى ألا يوجِد بأن يفعل ضدا له استحال وجود فعل العباد لأن فعل الأقوى أولى بالوجود ، وان لم يُرِدْ تعالى منعه وُجد فعله ، وعلى قولهم لا يصح افناء الأفعال لأنها لا تبقى عندهم ، وانما يصح المنع فيها ، وقد بيّنا أن وجودها يستحيل اذا قصد تعالى المنع ، ولا يمنع ذلك من كونهم قادرين عليها ، كما أن منع زيد لعمرو لا يمنع من كونه قادرا عليها ، وقولهم انه اذا جاز أن يفنى تعالى فعل العبد معه ، جاز أن يبتدىء فعل العبد معه جهل" ، لأنه انما صح أن يفنيه معه لحاجته فى الوجود الى بعض العبد من حيث حله ، فمتى فنى المحل وجب فناؤه ، ولا يجب أن يصح أن يبتدئه ، بل ذلك يستحيل من حيث دلت الدلالة على أنه غير موصوف

بالقدرة عليه ، يُبيّنُ فسادَ ذلك أن الواحد منا يجوز أن يُفنى فعل الله تعالى الذى هو القدرة بفناء الحياة بأن يقتل نفسه ، ولا يجب أن يصح أن يفعلها بفعل الحياة ، ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل ، ولا يجب أن يبتدىء فعله الذى هو السكون .

وبعد فان على قولهم كان يجب أن يصح من الله تعالى أن يبتدىء فعله من غير قدرة كما يجوز أن يُفنيه من غير قدرة ، ومن مذهب / كثير منهم أن القديم سبحانه لا يجوز أن يجعل العبد مكتسبا فى حال خلقه له ، وأنه لابد من أن يتقدم وجود كسبه ، وهذا يُسقط تعلقهم به ، وان كان الذى تقتضيه أصولهم جواز ذلك لأنه فى ابتداء ما يوجده تعالى ، كما يصح أن يوجد فيه العلم والارادة فكذلك يصح أن يوجد فيه القدرة فيحصل مكتسبا.

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد يُحدث أفعاله ويوجِدها فى الحقيقة لفسد التدبير كما كان يفسد لو كان مع الله قديم ثان لأنه كان يجب اذا كان مصلحة عبد فى حياته فأراد الله تعالى أن يُحييه وأراد غيره أن يقتله : أن يَفسُد التدبير فيه ، وأن يكون العبد مقاوِماً لله تعالى ، فيجب بفساد ذلك القضاء بأن جميع ما يحدث فى الدنيا من تدبير الله وصنعه ،

واعلم أن ما ذكروه جهل لأن الذى لم نفينا وجود قديم ثان مع الله تعالى أنه كان يقع بينهما تمانع ولا يكون فعل أحدهما بالوجود أوْلى من فعل الآخر من حيث تساويا فى كونهما قادرين لأنفسهما ، فكان يؤدى ذلك الى ألاّ يوجد شىء من مرادهما أصلا ، أو الى وجود كلاَ المرادين مع تضادهما ، وهذا هو النهاية فى فساد التدبير ، وليس كذلك حال العبد ، لأنه وان قدر على ايجاد الفعل فهو متناهى المقدور ، لأنه / يقدر بقدرة يحدثها الله تعالى ،

وانما يصح أن يفعل بحسبها فى العدد ، والقديم تعالى اذا أراد ضد ما أراده كان فعله بالوجود أولى ، كما يجب ذلك لو لم يكن قادر" سواه ، فاذا كان كل ما أراده تعالى يجب وجوده ، قدر العبد على خلافه أم لم يقدر عليه ، فكيف يفسد التدبير ؟ ولو كان قولنا يؤدى الى فساد التدبير والحال هذه لكان قولهم بأن العبد يكتسب يوجب فساد التدبير من حيث اقتضى اثبات مدبر سوى الله قادر سواه .

وبعد ، فان قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى يوجب أنه خالق القبائح منها ، وهذا يوجب كون تدبيره فاسدا ، وذلك بأن يدل على نقص القديم جل وعز من حيث أضيف اليه التدبير الفاسد ومن حيث أخرجت أفعاله من أن تكون صلاحا منتفعا بها من حيث يجوز عليه ألا يفى بوعده ولا وعيده أولى مما أضافوا الينا ، ويلزمهم القول بأن الله سبحانه مُفسِد لتدبير نفسه بِخَلْق القبائح وتمكين العباد من التدبير الفاسد ، أو يقولوا انهم أفسدوا تدبيره من حيث اكتسبوا التدبير الفاسد ، وهذا يوجب نسبته تعالى الى النقص ، وقد بينا فى باب الارادة أنه لا يمكن أن يقال ان مخالفة العبد لله تعالى فيما أراده/ منه وأمره به على جهة الاختيار فساد فى تدبيره أو دلالة على نقصه ، فليس لهم التعلق به فى هذا الموضع ، ومتى أراد العبد قبل من أراد الله احياءه ففِعْله تعالى اولى بالوجود ، لأنه أقدر ولأنه يمنع من شاء من عباده من الفعل كما يُقدرهم عليه ، وهذا ما يستغنى عن الدلالة فكيف يقال انه لو أقدر غيره على ايجاد الفعل لكان غيره مقاوما له مع أن ذلك الغير لا يقدر على التصرف الا باقداره جل وعز وتمكينه ، ولولا ذلك لامتنع الفعل عليه ، ويلزم المجبرة القول بأن الله تعالى يصح منه أن يُقدر

العبد على اكتساب الحياة والقدرة وغيرهما ، لأن ما به يمتنع من ذلك من الطريقة التى قدمناها لا يتأتى لهم ، فيلزمهم أن يكون العالم مقاوم ومشارك له فى العبادة ، وهذا الكلام لهم ألزم منه لنا .

فان قالوا لا يصح أن يكتسب الا بأن يريد تعالى خَلْقه فهو موقوف على ارادته ، فكيف يكون العبد مقاوِما له تعالى ؟ قلنا له : وكذلك لا يصح عندنا من العبد ايجاد الفعل الا بأن يريد تعالى اقداره وتمكينه وتخليتــه فكيف يقاومه وحاله هذه ؟

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كانت أفعال العبد موجودة من جهتهم لوجب أن يكون فى أفعالهم ماهو خير من أفعال الله تعالى كالايمان والتوحيد الذى هو خير وأحكم مما خلقه الله من القردة والخنازير والروث / وغيرها ، وهذا يوجب أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه ، فلما استحال ذلك ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى ، واعلم أن قولنا كذا خير من كذا انما يصح اذا اشتركا فى النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر فيه ، ومتى استعمل فى غير هذا الوجه كان مجازا ، ولذلك قلنا ان قوله تعالى : « قل أذلك خير ام جنة الخلد »[١] ، الغرض به التقريع وبيان أن الجنة أولى أن تلتمس بالطاعات من النار ، فأما متى جرى ذلك فى الكلام على وجه الخير فحقيقته ليس الا ما وصفناه ، وقولنا فى الشىء انه أحكم من غيره أنه أريدَ به أنه أحسن منه ، فلا وجه له فى الحقيقة ، لأن معنى الحسن لا يقع فيه تزايد ، وان أريد به أنه أحكم على وجه الاتساق فغير ممتنع أن يُطلق كما يقال فى احدى الكتابتين انها أحكم من الأخرى اذا كانت أشد اتساقا وانتظاما ، فاذا صحت هــذه

(١) رقم ١٥ سورة الفرقان ٢٥ .

الجملة فان أراد المريد أن الايمـان خير" أو الروث فيما يتعلق بالمؤمن ، فالجواب أنه ليس للروث به اختصاص فى النفع والايمان يؤديه الى الثواب العظيم ، فالقول بأن أحدهما خير له من الآخر لا يصح الا أن يراد به أيهما أولى أن يوصله الى بغيته ، فنقول ان الايمان خير له ، ولا يصح أن يقال ان الشيء خير الا مضافا الى ما هو خير له ، لأن الخير هو النفع الحسن ومن حق المنافع أن / تتعلق بالغير ، وقد بينا أن الايمان أنفع له فيما يخصه ، لأنه لو لم يكن له يصل الى الثواب ، وقد يصل الى منافعه وان لم يوجد الروث أصلا ولا يؤديه ذلك الى منافع كالايمان اذا وجد ، وليس له أن يقول انه ينتفع بأن يستدل به ويعتبر ، فقد عاد الحال فيه الى أنه يؤدى الى المنافع ، وذلك لأن الانتفاع انما يقع له هـــذا الاستدلال لا بالروث نفســـه ، والاستدلال من جملة ايمانه وان كان قد يصح أن يستدل بسائر الأجسام دونه لو لم يخلق أصلا ، فكيف يقال انه أنفع له ولا نقول مع التفصيـــل الذى قدمناه أن أفعال العباد خير لهم من أفعال الله ، لأنه يوهم أنهم يصلون الى منافعهم من دون أفعاله تعالى وهـــذا محال ، لأنه لا سبيل لهم الى الوصول الى سائر منافعهم الا بأفعاله ، وهى أنفع لهم من أفعالهم ، ولو لم يكن فيها الا القدرة لوجب ذلك فيه ، فكيف يقال انه أنفع له من أفعال الله تعالى ، و فعله انما يشرف ويفضل بالثواب الذى كان يؤدى اليه ، ولو لم يؤد" اليه لم يعظم ، والله تعالى هو الفاعل للثواب به فكيف يكون فعـله أفضل من فعله ؟ ولا يمتنع على التفصيل أن يقال ان فعله الايمان أنفع له من عقاب الله تعالى ، وانما يقال ان الله سبحانه خير لنا من أنفسنا لأن كل ما نناله من جهته نناله فهو أنفع لنا من أنفسنا / وغيرنا من البشر ، وقد قال

شيخنا أبو على رحمه الله : لا نقول ان التوحيد أحكم وخير مما خلقه الله من الأجسام ، لأن ما خلقه منها أعم نفعا من فعل العبد ، ولأن الله تعالى حكيم بها وحكمته فى حكم من حكمة العبد ، فألزمهم أن يكون العبد هو الحكيم بالتوحيد وأن يكون أحكم من الله ان كان التوحيد من أفعال الله ، أو يقولوا ان التوحيد ليس بحكمة فألزمهم القول بأن كلام الله هو الذى ذكر الخيل والبغال والحمير خير من كلام العبد الذى هو التوحيد ، وان لم يكن خيرا منه لم يمتنع أن يكون التوحيد خيرا مما ذكروه من الأجسام ، فأما اذا وقع سؤالهم عن الجسم الذى يُستدلّ به على الله من غير تخصيص فهو خير لنا من فعلنا لأنه لولاه لما صح منا الفعل المؤدى الى الثواب .

شبهة أخرى : قالوا قد صح وصفه تعالى بأنه مالك رب لكل شىء ، ولا يجوز أن يكون مالكا لما لم يخلقه فاذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم وجب كونه خالقا لهم ولأعمالهم ، واعلم أن المالك فى الحقيقة هو القادر ، وان كان يجب أن يقيد ضربات من التقييد وهو أن يقال انه القادر الذى لا يمنع من التصرف ولا يكون فى حكم الممنوع منه حقيقة ولا حكما ، وقد بيّنا من قبل القولَ فى ذلك ودللنا على أنه لا حقيقة لقولنا مالك الا ما ذكرناه ، وبيّنا ذلك بقوله تعالى : مالك يوم الدين ، وان الفصيح متى قال فلان يملك التصرف فى الدار كان أشد فى الأبانة عن المراد منه اذ قال يملك الدار ، / فعُلم أن فى الكلام حذفا ؛ فاذا ثبت ذلك لم يصح أن يوصف تعالى فى الحقيقة بأنه يملك أفعال العباد ، لأنه ليس بقادر عليها ، لكن شيوخنا رحمهم الله يحملون الاطلاق فى ذلك اذا صح عن المسلمين على أن المراد به أنه يملك المنع منها واعدامها والاقدار عليها ، فلما كان جل وعز

هو المالك لِمَا لوجوده يُوجَد ، ولِما لعدمه يُعدم ، جاز أن يقال انه مالكها ، كما يقال انه يملك السماء والأرض مع وجودهما ، والمراد به أنه يملك اعدامهما وتصريفهما من حال الى حال بالجمع والتفريق ، فلا يمتنع ذلك عندنا أن يقال انه مالك لكل شيء على هذا الوجه ولا بد للخصم من أن يتأول ذلك ، لأن عنده أنه لا يملك قلب الأعيان ، وإن يجعل الكسب كسبا للعبد بلا قدرة أو يجعل قدرة الحركة قدرة للسكون ، وأن يجعل القديم تعالى محدثا أن يُهلك نفسه ، وان كان شيئا فما سوغ له ذلك يسوغ لنا ما قدمناه .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا ثبت أن فى الكلام ما هو مخلوق لله تعالى فيجب فى جميعه أن يكون مخلوقا له لأنه كله حروف مؤلفة ، وانما تختلف فى التأليف والمواضعة والا فالحروف واحدة ، واعلم أن هذا لو صح لكان انما يدل على أن الكلام كالأجسام فى أن العبد لا يفعله وانما يفعل فيه التأليف ، ولا يوجب ألا فعل للعبد كما لا يوجب كون الأجسام من فعل الله تعالى ألا يكون للعبد فعل ، فكيف والذى قالوه جهل ، لأن الكلام لا / تأليف فيه ، وانما الحروف تتوالى فى الحدوث ، فتوصف لِتَوالى حدوثها بأنها مؤلفة بسببها بالأجسام اذا ألفت . وكيف يجوز أن يكون فيها تأليف وعند وجود الحرف الثانى منها يبطل الأول ، ومن حق التأليف ألا يكون فى موجود ومعدوم ، فكيف يصح حصول التأليف فى الكلام حتى يقال ان العبد انما فعل تأليفه دونه ؟ وانما صح لنا فى البناء ذلك لأن البناء غير المبنى ، ولو كان فى الكلام تأليف فى الحقيقة لما صح ما قالوه أيضا لأنه بنفسه لا يبقى ولا يمكن أن يقال ان هناك كلاما موجودا يقصد العبد الى أن يفعل فيه التأليف ، فان قال انه تعالى فى حال ما يفعل الكلام يحدث

العبدُ فيه التأليف ، قيل له اذا كان نفس الكلام كتأليفه فى أنه يقع بحسب قصده ، فكيف يصح الفصل بينهما فيضاف أحدهما الى الله تعالى والآخر الى العبد ، وتعلقهما بالعبد على حد واحد ؟ ولو ثبت ما طلبوه فى الكلام لم يؤثر ذلك فى كون سائر الأفعال فعلا للعبد ، فكيف ، وقد بينا أن الكلام نفسه كالحركات فى أنه فعله لوجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وسنتكلم من بعد على من زعم أنه ليس بفعل العبد من حيث كان متولدا أو من حيث كان جوهرا ان شاء الله ؛ فأما قول من قال ان الكلام يبقى، فقد تكلمنا عليه .

شبهة أخرى لهم : / قالوا : الذى أوجب كونَ الجسم مخلوقا لله تعالى هو أنه محدود بالمكان والوقت ، ووجدنا أفعال العبد محدودة بالأماكن والأوقات من حيث تختص بمكان ووقت ، وتوجد فيما بين المكانين والوقتين ، فيجب كونها مخلوقة لله تعالى ، واعلم أننا قد بينا أن الذى يدل على أن الجسم محدَث كونه غير سابق للحوادث لا كونه فى مكان دون مكان ، فأما جواز الأوقات عليه فلا يقال انه يدل على حدوثه لأنه لا يُعلم أن الوقت جائز عليه الا وقد علم حدوثه ، لأن الوقت انما يجوز على الحوادث ، الا أن يراد بالوقت المضاف اليها أنه وقت لغيرها بما يحدث فيها من الأعراض ، فقد يُعلم ذلك وان لم يُعلم حدوثه ، ولا يدل جواز الوقت على ما يحدث فيه على حدوثه ، لأنه لو جاز تقدمه لكان بهذا الوقت عليها جائزا وكانت لا تدل على حدوث الجسم ، فقد بطل ما بنوه عليه ، ولو ثبت أيضا أن ذلك يدل على حدوث الجسم ، لكان لا يجب أن يدل على كونه مخلوقا على ما ظنوه ، لأن المحدَث قد يُعلم محدَثا وان لم يُعلم مخلوقا ، والعلم بحدوثه يرجع اليه ، وبكونه مخلوقا يتعلق بحال فاعله وأنه

أحدثه مقدما ، فكيف يصح أن يقال انه يدل على أنه مخلوق فلا تعلق له بذلك ، ولو دل أيضا على ذلك لكان لا يدل على خالق بالتفصيل ، بل كان يجب فيه استثناء دليل آخر ، وما يدل على أن خالق الجسم هو الله تعالى لا يدل على أنه خالق أفعال العباد ، لأن ذلك انما دل على أن الله / خلقه لاستحالة وجوده من جهة القادر منا، فعُلم أن خالقها مخالف لنا وليس كذلك حال أفعال العباد ؛ فان قال فيجب على هذا أن تجوّزوا فى حركة المفلوج بل فى حركات الأفلاك أنها من فعل غير الله لأن جنسها فى مقدور العبد ، وهذا بمنزلة من قال ان نفس السموات والأرض من خلق العبد عند المسلمين فى الفساد ، قيل له ان الذى يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى حركة الأفلاك وتأليف السموات أن من جهة العقل لا يُعلم أن فاعلها هو الله تعالى، اذ لا يمتنع أن يقدر بعضُ القادين على ايجادها ويُقوِّيه لذلك ، وان استبعاده الشىء يرجع الى أن القادر بقدرة لا يكاد يستمر فى أفعاله على الوجه الذى يُوجد عليه حركة الأفلاك ، وشيخنا أبو على رحمه الله يجريه مجرى سائر ما لا يقدر عليه العبد فى أنه من جهة العقل يدل على الله تعالى ، فأما حركة المفلوج فواقعة على وجه يقتضى أنها من فعله تعالى ، لأن وقوعها ليس بحسب قصده ، ولو كان من فعل غيره فيه لتولد عن اعتماده عليه وهو يعلم فقد ذلك ، ولأنه يوجد فى جسمه على وجه لا يجوز أن يولده الاعتماد ، لأن اعتماد القادر عليه يوجب حركة فى جهة وحركة المفلوج لا توجد كذلك ، وكل هذا يبين فساد ما تعلق / به ، وان كان العرض لا يشارك الجسم فى المكان ، لأن الجسم لا يختص بمكان بل يتنقل فى الأماكن ، وقد يستغنى عنها أصلا ، والعرض يختص المحل ويحتاج اليه فلا

نسبة بينهما توجب قياس أحدهما على الآخر ، ولو كان الجسم لاختصاصه بمكان ووقت يجب حدوثه لوجب فى العالم بأسره ألا يكون محدثا لأنه لا مكان له ، ولوجب لو خلق الله تعالى شيئا لا فى وقت ارادته ألا يكون حادثا ، وكل ذلك يبين الفساد ، وان كان ما ذكروه من قولهم ان أفعال العباد توجد بين مكانين عبارة فاسدة ، لأن ذلك انما يصح فى الأجسام دونها

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد هو الموجد لفعله فى الحقيقة لصح منه أن يعيده اذا فنى ، كما أنه تعالى لما خلق الأجسام وغيرها صح منه اعادتها ، وتعذر ذلك يدل على أن أفعال العباد حادثة من جهة الله تعالى ؛ واعلم أن جواز الاعادة على الفعل لا تتبع جواز ايجاده أولا ، لأنه قد يجوز ايجاده أولا وتستحيل الاعادة ، وقد تجوز الاعادة كما صح الايجاد ، وقد دللنا من قبل على أن ما لا يبقى من أفعال الله تعالى لا تجوز الاعادة عليها ، وان صح منه ايجادها ، ولم يجز أن يحمل فى جواز اعادته على ما يبقى من فعله ولا أن يحال ايجاده اياه من حيث استحال أن يعيده ، فغير ممتنع ان يصح من العبد ايجاد مقدوره وان استحال أن يعيده ، / لأن ما أوجب أحد الأمرين لا يوجب الآخر ، وما أحال أحدهما لا يحيل الآخر ، فالأمر فيهما موقوف على الدلالة ، وقد بينا أن القدرة من حقها ألا يصح أن يفعل بها الآخر أو أحدا من جنس واحد فى محل قدرته فى وقت واحد ، فلو جوزنا أن يعيد القادر بها مقدورها لأدى الى أن يجوز أن يعيد أو يؤخر ما لم يفعله من مقدوراته ، فيصح منه حمل الجبال العظيمة ، وقد علمنا أن ذلك متعذر فلذلك استحال أن يعيد العبد مقدوره ، ولا يوجب ذلك أن يستحيل ان

يوجِد فعله ابتداء ، كما لا يجب ذلك فيما لا يبقى من أفعاله تعالى ، وذلك يسقط ما سألوا عنه .

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد يفعل فى الحقيقة لوجب أن يصح منهم أن يُصَغِّروا كبائر المعاصى ويُكَبِّروا صغائرها وان يجعلوا الكثير كفرا والكفر غير كفر ، فلما بطل ذلك عُلم أنهم غير فاعلين لهـا ، وأن الله تعالى هو الخالق لها ، واعلم أن مثل هذا لا يَشْتَبِه على متأمل ، وقد بيّنا ما يسقط بالتعلق به من قبل لأن كون المعصية كبيرة لا يتعلق بالفاعل لأنها تختص بذلك من حيث يستحق بها الفاعل قدرا من العقـــاب لوقوعهـا على بعض الوجوه ، فمتى وقعت على ذلك الوجه فلا بُدّ من أن يستحق بها ذلك القدر ، لأن وقوعها على هذا الوجه كالعلة فى استحقاق ذلك ، فلا يجوز ألا تحصل وقد وقعت على هذا الوجه ، لكن ذلك الوجه قـد يكون لأمر يرجع الى / الفاعل نحو أن يريد بقوله محمد كذاب : النبىّ صلوات الله عليه ، فانه يكون كفرا ، ولو أراد محمدا آخر هو صادق لكان فسقا أو صغيرة ، ولو أراد محمدا آخر هو كذاب لكان حسنـا اذا وقع على وجه ، فقد ثبت أن فى المعاصى ما يقع على هـذه الوجوه بالفـاعل ، وفيها ما ليس كذلك ، مثل الجهل بالله وما شاكله ، وكل ذلك لا يمنع من أن يكون العبد هو الموجد لذلك ، وقد بيّنا أنّ تعذر وقوع الفعل على بعض الصفات لا يمنع من كونه قادرا على ايجاده واحداثه ، وذلك يمنع من التعلق بمثل هذا السؤال .

شبهة أخرى لهم : قالوا الاختراع قد ثبت أن القديم تعالى قد اختص به لأنه قد اخترع الأجسام وغيرها ، ويصح أن يخترع سائر الأجناس من

غير تخصيص ، فيجب ألاَّ يشاركه غيره فيه وأن يكون مَنْ وصف غيره بالاختراع فقد شبّهه ، كما أن مَنْ وصف الله تعالى بأنه يصح أن يتحرك فقد شبّهه ، وهذا يوجب أن العبد لا يصح أن يخترع الأفعال ، واعلم أن كون القديم تعالى مخترعا ومحدِثا لم يَثْبُتْ أنه مما يختص به ولا يشركه فيه غيره ، بل قد دللنا على أن غيره يُشركه فيه ، وأنه لو لم يحدث الفعل لما صح التوصل الى معرفة الله أصلا ، فضلا عن أن يقال انه محدِث دون غيره ، فاما التحرك فقد ثبت أنه من صفات الجوهر ، فلو صح على القديم لوجب كونه من جنس الجواهر ، وهــذا يوجب التشبيه من حيث / كانت الجواهر متماثلة ، ولا يصير الشيء مثلا لغيره من حيث اخترع الفعــل ولذلك نرى الجمـــــاد مــن جنس الفـــاعل وان كان الفعـــــل يستحيل منه ، وهذا يُسقط ما تعلقوا به . وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع اذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع العبــد الشيء الا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شيء بعد ولأن حقيقة المقــدور حقيقة واحدة ، ولا يجب اذا قدر العبد على شيء أن يكون قادرا على كل شيء ، وحقيقة الاكتساب حقيقة واحدة ، فلا يجب اذا صح من زيد أن يكتسب شيئا أن يصح أن يكتسب كل شيء ، وكذلك لا يمتنع أن يصح من المخترع أن يخترع شيئا دون شيء ، ولا ينقض ذلك حقيقة الاختراع ، ولم نقل انه جل وعز يجب أن يعلم كل شيء من حيث كان حقيقة المعلوم لا تختلف ، لكن لأنه عالم لنفسه فيجب كونه عالما بجميع المعلومات ، ويلزمهم أن يكون العبد مالكا لكل شيء ، لأن حقيقــة الملك لا تختلف ، وأن يوصف بكل صفة تجوز عليه من وجه على جميع الوجوه ، وهذا أظهر من أن يحتــاج في افساده الي تكلف .

شبهة أخرى لهم : قالوا من حق كل محدث أن يدل على مخالفة من أحدثه ، وأن يكون اتفاق الفعلين يدل على اتفاق الفاعلين ، واختلافهما على اختلافهما ، ولا يجوز أن يدل بعض الحوادث على قدم مَن أحدثه وأنه غنى ، وبعضه لا يدل على ذلك ، فيجب أن يكون جميعه من / فعل القديم تعالى ، واعلم أن الكلام على نظير هذه الشبهة قد تقدم ، وبيّنا أن الفعل لا يدل من حيث كان فعلا على مخالفته لفاعله ، وأنه لو دلّ على ذلك لوجب صحة كون العبد فاعلا ، لأنه على كل حال مخالف لفعله ، لأنه جسم وفعله عرض ، ولا يجب اذا دل على مخالفة القديم تعالى من حيث كان قديما أن لا يدل على مخالفة غيره له الا من هذا الوجه ، لأن وجوه المخالفة قد تختلف ، فلا يجب أن يكون الفعل بدلا منهما على وجه واحد ، وقد بيّنا أن الشىء لا يخالف غيره بكونه محدثا ، فليس لهم التعلق بذلك ، ولا لهم أن يقولوا ان الفعل يدل على قدم فاعله ، كما يدل على أنه قادر ، وذلك لأن دلالته عليه من حيث كان قادرا لا تتأتى فى كونه قديما ، وانما نقول انه يدل على كونه موجودا ، بمعنى أنه اذا دل على كونه قادرا ، والقادر لا يكون الا موجودا ، فيجب أن يكون دالا عليه ، فأما ان الموجود يجب أن يكو قديما أو محدثا فموقوف على الدلالة ، كما أن كونه جسما أو غيره موقوف على الدلالة ، وهذه الجملة مأخوذة من علة الثنوية لأنهم يستدلون باختلاف الفعلين على اختلاف الفاعلين ، وهم يثبتون قديما هو نور وقديما هو ظلمة ، وهى بمذهبهم أشبه ، والتشبه فيها أكثر ، فأما تعلق هؤلاء بها فانه لا يصح ، وبطل بهذا قولهم ان أفعال العباد اما أن تكون مشتبهة للخالق أو للمخلوق ، فلما استحال

١٠ كونه مشبها / للخالق ، ثبت أنها يشبهه بالمخلوق فيجب كونها مخلوقة ، وأن يكون الله خلقها ، لأنا قد دللنا من قبل على فساد ذلك وأن كونها مشبهة للمخلوق ولا يوجب أن يكون خالقها هو الله تعالى .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا جاز أن يفعل تعالى ما هو قبيح فى الحسن والمنظر ولا يقبح ذلك منه بل يحسن ولا يلحقه به لوم ، فيجب أن يحسن منه تعالى فعل القبيح فى العقل ولا يستحق الذم عليه ، واعلم أن الذى يجب نفيه عن الله تعالى من القبائح هو ما لا يختاره العالم الغنى دون ما يحسن من الحكيم اختياره وهو القبائح العقلية ، فأما ما يوصف بذلك من حيث لا يستحلى فقد تقتضى الحكمة ايجاده ويستحق المدح عليه وان وُصف بأنه قبيح على هذ الوجه ، وقد بينا الفصل بين حكم القبيحين من قبل ، ودللنا على أن الذى يجب الذم به وتنزيه الحكيم عنه هو القبيح العقلى دون القبيح فى المنظر ، ودللنا على أن القبيح من جهة أن الطبع ينفر عنه ولا يستحلى قد يقع من أحدنا فى الشاهد ويمدح به كمشيته وكتابته ، ولا يجوز أن يقع منه الظلم ويمدح به أو يستحسن منه ، والقديم تعالى ينفرد بذلك ولا يستحق الذم ولو تفرّد بالظلم وجب كونها مذموما موصوفا بأنه ظالم ، فاذا ثبت ذلك وكنا انما ألزمناهم / القول بأنه تعالى يجب أن يستحق الذم وألا يكون حكيما لقولهم بأنه يفعل القبائح العقلية ، وكان ذلك واجبا فى فاعل هذا القبيح لم يجب علينا مثله لقولنا بأنه يفعل ما يسمى قبيحا من حيث لا يستحلى ، لأنا قد بينا أن هذه القضية غير واجبة فيه ، وتسميته بأنه قبيح لا يؤثر لأن المعتبر بالمعانى لا بالأسماء ، والالزام عليها

يقع دون غيرها ، وهذه جملة كافية فى اسقاط هذه المسألة ، وقد مر من قبل الكلام فى الفصل بين القبيحين ما يغنى ، فلا وجه لاعادة القول فيه.

شبهة أخرى لهم : قالوا لو لم تكن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى ، لوجب أن يكونوا هم المثيبين لأنفسهم بأكلهم وشربهم فى الجنة ، وكان القديم تعالى غير مجاز لهم على أعمالهم ، فاذا بطل ذلك وجب القضاء بأن أعمال العباد حادثة من جهة الله تعالى ، واعلم أن الجزاء الذى يستحقه المؤمن على ايمانه هو ما يفعله تعالى من الجنة وسائر ما فيها من المأكول والمشروب وغيره ، ولسنا نقول ان ما يفعله المثاب هو الثواب ، بل الثواب هو التمكين منه بفعل المشتهى وبخلق الشهوات وبالتعظيم والتبجيل ، ولو أنه تعالى فعل ذلك فيهم لانتقصت ملاذهم ولكانوا الى التنغيص أقرب ، وتخليته بينهم وبين التصرف فيه اختيارا ما تتكامل به ملاذهم ، ولا فرق / بين من قال ان أكلهم من فعله تعالى ، لكن يكون هو المثيب ، وبين من قال انه ليس من كسبهم لكن يكون هو المثيب لأنه كما لا يجوز أن يثيبهم بأفعالهم لا يجوز أن يثيبهم باكتسابهم ، وعلى طريقة شيخنا أبى على رحمه الله لا يمتنع أن يكون مثيبا بما يفعله من اللذات عند الأكل والشرب لأنها معانى من فعل الله تعالى يفعلها عند فعل العبد ، ولا يمتنع أن يقال على طريقة شيخنا أبى هاشم رحمه الله ان جعله تعالى المثاب على الصفة التى معها يلتذ بما يشتهيه ويدركه من الشهوة وغيرها يكون ثوابا أيضا وعلى الوجوه كلها ، فسؤالهم ساقط ، ومعلوم من حال الواحد منا أنه اذا كافأ غيره على احسانه بالأمور التى يلتذ عند ادراكها ، وُصف بأنه قد جازاه وان كان انتفاعه به هو من فعله ، فكذلك القول فى الثواب .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا وجب ذم المجوس لما يعتقدونه من المجوسية وكانوا يختصون بنفى جميع القبائح والمضار عن الله تعالى ، فيجب اذا كان دين المسلمين خلاف دينهم أن يضيفوا فعل جميع القبائح والمضار الى الله سبحانه ؛ وهذا يوجب كونها فعلا لله سبحانه ، واعلم أن المعتل بهذه العلة متجاهل ؛ لأنه يلزم عليها أو لا / أن يصف الله سبحانه بأنه كاذب ظالم جائر سفيه مفسد من حيث كانت المجوس تنفى ذلك كله عنه ، ويلزمهم أن يثبتوه فاعلا لكل قبيح دون غيره من حيث نفت المجوس كل القبائح ، وقد علمنا استحالة ذلك على لسان الأمة ، فما قالوه اذن ســـاقط ؛ وانما اختصت المجوس بأنها تنفى عن الله تعالى الآلام والمضار أجمع وان كانت حسنة ، فيجب أن تضيفها اليه تعالى اذا كانت حسنة ، والا تُخَطِّئَهـا فى نفيهـا القبائح عن الله وان كانت قبيحة ، واختصت أيضا باضافتها الى الله تعالى ارادة نكاح الأمهات والأخوات واثباتهم مع الله ثانيا بفعل الضرر والفساد ، ونحن نُبايِنُهم فى هذه المقالات ؛ واختصت بأنها نفت عنه القبائح مع القول باستحالة وجودها منه على وجه لا تحمل عليه ، ونقول انه لا يفعل القبائح على وجه تحمل على ألا يفعله ، فأما فيما هو حق من نفى القبائح عن الله تعالى فلا يجب مباينتهم فيه ، ولا يجب ترك القــول بالمذهب لأن المبطِل قال به ، لأنه قد يقول بالحق مع الباطل ، فيجب اتبــاع الأدلة فى هذا الباب دون التعلق بهذا الجنس الفاسد .

شبهة أخرى لهم : قالوا لا يمتنع أن يفعل تعالى الجور والكفر وجميع القبائح ، ولا يكون به جائرا كاذبا مذموما ، وان لم يفعــــل الجور فى الشاهد الا جائر ، كما لا يمتنع أن يكون تعالى فاعلا وان لم يكن جسما ،

ومختارا وان لم يَجْتَرّ / بفعله نفعا ، ولا دفع عن نفسه ضررا ، ولم يجز عليه الضمير والخواطر والداعى ، وان كان فى الشاهد لا يكون فاعلا الا جسما ولا نكون مختارا الا ويفعل المنفعة أو دفع مضرة ، وتجوز عليه الخواطر والدواعى ؛ واعلم أن المعتبر فى هذا الباب بالعلل دون الرجوع الى الوجود ، وقد بيّنا أن فاعل القبيح انما استحق الذم لأنه فعله وهو عالم بقبحه متمكنا من معرفة ذلك ، وأن من حق فاعل الجور والظلم أن يوصف فى اللغة بأنه جائر ظالم ، فلو كان تعالى فاعلا للظلم وسائر القبائح على قولهم لوجب وصفه بذلك وأن يكون مستحقا للذم ، لأنه قد شارك الشاهد فى علة الذم والاشتقاق ، والفاعل فى الشاهد لم يصح كونه فاعلا لأنه جسم ، لأن كل بعض من أبعاضه جسم وان لم يكن فاعلا ، فانما صح منه الفعل لاختصاصه بأنه قادر وان حصل من ليس بجسم قادرا فيجب أن يصح منه الفعل ، وقد ثبت فى القديم تعالى أنه قادر مع استحالة كونه جسما ، فيجب صحة الفعل منه ، والمختار أيضا فى الشاهد انما يصح أن يختار ويفعل من حيث كان قادراً لأنه ذو ضمير وجارحة أو ممن تصح عليه المنافع ، لأن هذه الصفات كلها قد تحصل له ولا يكون مختارا اذا كان عاجزا ، فعلم أن المصحح لذلك كونه قادرا ، وقد بينا / من قبل أن الواحد منا قد يفعل الحسن لحسنه وان استحالت هذه الصفات كلها عليه ، ويجب على هذه العلة أن يزعموا أن الله تعالى يظلم ويكذب ، تعالى الله عن ذلك ، وتفارق حاله فى أن ذلك ذم فيه لحالنا ، ويلزمهم أن يجوّزوا عليه المماسة والحركة وان لم تدل على حدوثه ، وتفارق حاله حالنا فى ذلك .

شبهة أخرى لهم : قالوا وجدنا الله تعالى محمودا على الايمان مشكورا

عليه ، فيجب كونه نعمة منه ، ولا يكون كذلك الا وهــو فعله ، لأنه لا يجوز أن يكون منعما بفعل غيره ولا يجوز أن يشكر على فعل غيره ، وكيف يجوز ذلك وقد ذم قوما أحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا ، قال ولا بد من أن يكون الايمان نعمة منه ، لأن الله تعالى قال : « وما بكم من نعمة فمن الله » (١) ، والايمان من جملة النعم فيجب أن يكون منه تعالى ، ولا يكون منه الا بأن يكون فاعلا له ، وقد ثبت أيضا على لسان الأمة أنهم يقولون : كل ما بنا من خير فمن الله تعــالى ، وأنهم يدعون الله أن يَمنّ عليهم بالطاعات والايمان ، وكل ذلك يوجب أنه من فعله تعالى ؛ واعلم أن اطلاق القول بأن الايمان من الله سبحانه ممــا لا ينكر ، وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيه مرة ما يدل على أنه حقيقة ، ومرة أخرى على أنه مجاز ، ويقوّي ذلك بأن قال ان هذه اللفظة تطرد فيما تكون فعلا له ؛ فأما فيما عداه فتستعمل / على وجه دون وجه ، وفى موضع دون موضع ، فلا يجوز كونه حقيقة ، وبين أن المراد بهذه الاضافة أنه يتل بألطافه ومعونته وتسهيله فانه تعالى انما كلف ومكن ليصل المكلف اليه فيصير لهذا الوجه كأنه منه ، وعلى هذا الوجه يحسن ان نسأله تعالى بأن يمن علينا بالايمان ؛ والمراد بذلك أنه يتفضــل بما اذا فعــله اخترنا الايمان عنــده ، وتمكنا من فعــله على الوجه الذى نستحق به الثواب ؛ ولابد لهم من القــول بمثله فى الاكتساب ، لأنه لا يجــوز عندهم أن يسألوا الله ذلك ، لكن اكتساب الايمان لما لم يتم عندهم الا بخلقه تعالى ذلك صلح منهم المسألة فكذلك القول فيما ذكرناه ، وقد بينا من قبل أن حمده تعالى وشكره على الايمان قد يصح من حيث فعل ما به وصلنا اليه ، كما يحمــد الآمر غلامه

(١) رقم ٥٣ النحل ١٦ .

يعطيه زيد مالا متى أعطى ذلك على العطية لما فعل ما هو السبب فى كون العطية الموصلة له الى الملك والتصرف والانتفاع ، وكما يُحمد الوالد على تعلم ولده وتأدبه من حيث فعل ما به يوصل اليه ، وكما يُشكر معطى المال على سائر ما يتفرع منه من أنواع الانتفاع وان لم يكن ذلك فعله ، ولولا صحة هذا الأصل لما صح أن يُحمد أحد منا على الاحسان / لعطية المال وغيره لأن انتفاعه لا يكون بالعطية التى هى الحركات ، وانما يكون بنفس المال ، لكنه لما ملك التصرف فيه عند وقوع العطية منه جاز أن يشكر عليه ، فيكون فى الحكم كأنه الذى مكنه من المال وفعل المال ، وكذلك القول فى الايمان ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى الايمان انه نعمة فى الحقيقة من الله تعالى ، وكذلك ما يصل الى عمرو من جهة غلام زيد بأمره أنه نعمة من زيد حتى قال انه لا يمتنع أن يستحق الشكر على فعل غيره ، كما لا يمتنع أن يعظم ما يستحقه من المدح والذم عند فعل غيره ، ومتى صح كون فعل الغير سببا لزيادة المدح والشكر ، لم يمتنع أن يستحق به الشكر اذا كان متعلقا بفعله فيصير كأنه فعله لتعلقه به ، وذكر فى موضع آخر ما يدل على أنه يستحق على فعله الشكر والمدح وان كان يعظم ذلك بفعل غيره ، واختلف قوله أيضا فى فعل الغير متى كان سببا لزيادة ما يستحقه من الشكر والمدح ، فقال فى موضع : يستحق الزيادة عند وجود الفعل من الغير ، ولا يمتنع أن يقال انه يستحقه به ، وقال فى موضع آخر : انه عند فعله يستحق ذلك ، ويصير ما يعلم من حال الغير أنه يفعله موجبا لعظم ما يستحق به ، كما أن خبره انما يكون صدقا فى حال وقوعه ، وان كان المخبر/عنه قد يقع بعد مدة ، فكذلك يستحق الشكر العظيم عند فعله اذا كان المعلوم أن

الانتفاع فى المستقبل يعظم به ، وكذلك المدح ، ومن حق الفعل أن يعظم لوقوعه على بعض الوجوه فى الحال ، وان كان الوجه الذى يحصل عليه يتعلق بأمر مستقبل ، فلهذا صار هذا القول أولى ، ولهذا قال صلى الله عليه مَنْ سن سُنة حسنة فله أجرها ، ومثل أجر من عمل بها ، فأثبت له ذلك فى الحال من حيث علم أنه يقتدى به ، فعلى هذا الوجه يعظم ما فعله الله تعالى من الايمان والألطاف فيه من حيث علم أن المؤمن يختار الايمان عنده ، ولا يستحق تعالى المدح والشكر بنفس الايمان وان عظم ما يستحقه به ، وفى ذلك سقوط السؤال فى الحقيقة ؛ ويجب أن يحمل كون الايمان نعمة من الله تعالى على ضرب من التعارف ، وعلى الوجه الآخر يكون كأنه فَعَله تعالى من حيث أوصل المكلف الى ايجاده ؛ فأما ذمّه تعالى مَنْ أحبَّ أن يُحمد بما لم يفعل ، فقد بينا أن المدح لا يستحقه على فعل غيره ، فلذلك ذم تعالى مَنْ هذه حاله ، وانما ذمهم أيضا لما لم يكن لفعل غيرهم تعلق بفعلهم ، وقد بيّنا أن ما هذا حاله لا يستحق به المدح ، / وقد بينا أن حكم الايمان واضافته الى الله تعالى يخالف ذلك ، وأنه بمنزلة ما بيّناه فى الشاهد من قبل ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يقال هذا الثوب من فلان لما وصل اليه عند فعله ، كذلك يقال ان الايمان من الله لما كان عند ألطافه وتوفيقه ناله ، وانما يضاف ذلك اليه على جهة المجاز والتشبيه لأن العقل قد دل على أن الايمان فِعْلُ العبد ، ودل على أنه لم ينله الا عند معونته تعالى وألطافه وتمكينه ، ولا يمتنع أن نستعمل فيه من العبارات ما يفيد المعنى الذى عقلناه ، ولا يجوز أن يقال ان الايمان من فعل الله كما يقال انه من الله لأنه لم يتعارف استعماله على هذا الحد ، ولأن فيه ايهام مذهب المجبرة ، وانما

جاز أن يقول تعالى : « فَوَكَزَهُ موسى فقضى عليه ، قال هذا من عمل الشيطان » (١) لأن الغرض معقول به ، والمجاز لا يجب عليه القياس ، وقال رحمه الله ان « مِن » فى اللغة تدخل على اللفظة للتبعيض ولابتداء الغاية ، فاذا قلنا ان الايمان من الله جاز أن يراد به بعض نعمه ؛ ويجوز أن نريد به أنه المبتدىء بما نلناه به ، فكأنه مبتدىء بالايمان لما كان مبتدئا ، بما لم ينل الا معه ، وقال رحمه الله/ ان المدبر للشىء انما يدبره بأن يفعله مقدرا ، لأن تدبّر وتقدّر معناهما سواء ، وان كان قد يقال فى الشىء الذى يُروى فيه أنه يدبره ويقدره وان لم يفعله ، ولا شىء من أفعاله تعالى الا ويوصف أنه مدبر له ، فأما فعل غيره فلا يطلق ذلك فيه لأن أعمال العباد ليست بواقعه على ما أمر بها فلا تصلح أن يقال فيها ذلك ، كما يقال ان الأمير يدبر هذا الجيش اذ لم يقع تصرفهم الا بأمره ، وأن زيدا دبرنا داره لما كان يقع بحسب ارادته ، ولو كان كل أفعال العباد تقع بحسب ارادة الله سبحانه لم يمتنع استعمال ذلك فيه ، والمجاز لا يقع فيه القياس ، فلذلك اذا قيل فى الأمير انه ضرب غلامه وبنى داره ، علم بالتعارف المراد ، وأنه يراد به أنه أمر بذلك فوقع بحسب أمره ، ولو قيل فى الأمير انه ضرب حرمته لم يفد الأمر ، ولهذا أضاف تعالى فعل الملائكة اليه لما كانوا يطيعونه فى كل ما أراده منهم ؛ ألا ترى الى قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها » ، (٢) ، وانما يتولى قبض الأرواح الملائكة بأمره على ما دل عليه قوله : « توفته رسلنا وهم لا يفرطون » (٣) ، والى قوله : « انا نحن

---

(١) رقم ١٥ سورة القصص ٢٨ .
(٢) رقم ٤٢ سورة الزمر ٣٩ .
(٣) رقم ٦١ الانعام ٦ .

نزلنا الذكر وانا له لحافظون »[1] ، / وقد بيّن بقوله نزل به الروح الأمين أن جبريل هو المنزل له ، ولهذا يقال على جهة المجاز فى زيد انه فسّق عمرا وكفّره ، ولا يقال انه تعالى كفّر الكافرين وفسّقهم لما فيه من ايهام مذهب جهم والمجبرة ، وفى العباد لا يحتمل الا معنى التسمية ، وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب ، فينبغى أن يُعوّل عليها .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد ذكر الله تعالى فى كتابه ما يدلّ على أنه خالق لأعمال العباد وهو قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »[2] ، فيصرّ على أنه خالق لأعمالنا كما أنه خالق لنا ، فيجب القضاء به ، وأن نحمل ما عداه من الآيات المحتملة محمولة عليه لأنه لا يحتمل الا ما ذكرناه ؛ واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله قد استوفى الجواب عن ذلك بما لا يكاد يُزاد عليه ، فقال رحمه الله : معنى قوله « والله خلقكم وما تعملون » ، ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة : فلان يعمل الأبواب والحصر ، وفلان يعمل الطين ، وانما أراد الأصنام التى عملوا فيها النحت ، وبيّن أن العدول عن ظاهر مثل ذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع العدول عن ظاهر قوله : « فاليوم ننساهم كما نسوا / لقاء يومهم هذا »[3] ، وعن ظاهر قوله : « وجاء ربك والملك صفا صفا »[4] للدلالة ؛ وبيّن أن قوله تعالى : « أتعبدون ما تنحتون »[5] ، اذا كان المراد به المنحوت دون النحت ، فيجب أن يكون

(١) رقم ٩ سورة الحجر ١٥ .
(٢) رقم ٩٦ سورة الصافات ٣٧ .
(٣) رقم ٥١ سورة الأعراف ٧ .
(٤) رقم ٢٢ سورة الفجر ٨٩
(٥) رقم ٩٥ سورة الصفات ٣٧ .

المراد بقوله : « والله خلقكم وما تعملون »[١] ، هو الذى كانوا يعبدون وهو الصنم ، ولذلك ذكره على طريق التقريع لهم والتوبيخ ؛ وبيّن أن قوله تعالى : « وألق ما فى يمينك تلقف ما صــنعوا »[٢] ، وقوله : تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ »[٣] اذا كان المراد بذلك ما صنعوا فيه دون صنعهم وكذبهم، وكذلك القول فيما ذكرناه من أنه ذكر العمل وأراد المعمول فيــه ؛ ولو لم يحمل على ذلك لم يكن للكلام الكثير معنى ، لأنه تعــالى انما ذكر ذلك ليُقَرِّع عُبّاد الأصنام ويوبخهم ، ومعلوم أن التوبيخ والتقريع لا تعلق له بعملهم ، وله تعلق بما عملوا فيه من الأصنام ، فأراد تعالى أن يبين أنه الخالق لما يحاولون عبادته ، كما أنه الخالق لهم ، وأنه أوْلى بالعبادة من الأمرين ، ولأنه لا معنى فى عبادة الصنم الا ومثله قائم فى عبادة الانسان ، وعلى هذا الوجه قال تعالى : « أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم ، أن لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون »[٤] ، الى ما ذكر فى كتابه من نظائر هذه الآية ، فيجب أن يكون الأمر فيها على ما ذكرناه ، وألا يكون لهم به تعلق .

شبهة أخرى لهم : / قالوا وقد قال تعالى « خالق كل شيء »[٥] ، كما قال : « وهو بكل شيء عليم »[٦] ، فاذا ثبت أنه لا شيء الا والله تعــالى عالم به ، فكذلك لا شيء من الموجودات الا والله تعالى خالق له ؛ واعلم أن

(١) ٩٦ سورة الصافات ٣٧ .

(٢) رقم ٦٩ سورة طه ٢٠ .

(٣) رقم ١١٧ الاعراف ٧ و ٤٥ الشعراء ٢٦ .

(٤) رقم ٦٦ سورة الأنبياء ٢١ .

(٥) ١٠٢ سورة الأنعام ٦ و ١٦ سورة الرعد ١٣ .

(٦) رقم ٣ سورة الحديد ٥٧ .

قوله : « خالق كل شيء » لا بد من أن يكون مخصوصا لأن مقدورات القديم التي هي معدومة لا نهاية لها ؛ والقديم تعالى لم يخلقها ، لأن القول بأنه خلقها يوجب خروجه من كونه قادرا أصلا ، ولأنه تعالى شيء ، ولا يجوز أن يكون خالقا لنفسه ، فكذلك يجب ألا يكون أراد بذلك أفعال العباد للأدلة التي قدمناها ؛ وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ان التعارف فى استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة كقوله تعالى : « وأوتيت من كل شيء » (١) ، وقوله : « تدمر كل شيء » (٢) ، « يجبى اليه ثمرات كل شيء » (٣) ، « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » (٤) ، « وفيه بيانا لكل شيء » ، وكقول الرجل أكلنا كل شيء ، وعندنا كل خير ، وعلى هذا خاطب عز وجل العرب ، وانما أراد ماهو من فعله تعالى دون الظلم والفساد وغير ذلك ، وتبين أن النفى فى هذا الباب يفارق الاثبات فى التعارف ، وأنه متى قيل ليس عندنا شيء أو ما أكلنا شيئا أن ذلك يفيد النفى فى الحقيقة ، فان ذلك معلوم بالعقل ، فلذلك حملنا قوله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (٥) الى غير / ذلك ، على ظاهره وبين شيخنا أبو على رحمه الله أن قوله « أن الله على كل شيء قدير » (٦) ، يجب أن يكون أعم من قوله « خالق كل شيء » (٧) ، لأنه يتناول المستقبل وهذا

(١) رقم ٢٣ سورة النمل ٢٧ .
(٢) رقم ٢٥ سورة الأحقاف ٤٦ .
(٣) رقم ٥٧ سورة القصص ٢٨ .
(٤) ٣٨ سورة الانعام ٦ .
(٥) رقم ٣ سورة الملك ٦٧ .
(٦) رقم ١٢ سورة الطلاق ٦٥ .
(٧) آية ١٢ سورة الزمر ٣٩ ، آية ٦٢ سورة غافر ٤٠ ، آية ١٠٢ سورة الانعام ٦ .

لا يتناوله ، فيجب أن يكون أخص منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق وان كان مقدورا ، وكذلك فعل العباد غير مخلوق وان كان مقـدورا ، ويمكن أن يقال ان كونه خالقا ينبىء عن تقدم حال مع المقدور ، وهو كونه قادرا عليه ، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلا تحت العموم فيجب أن يدل أولا على أن أفعال العباد مقدورة له تعالى حتى يتناوله العمـوم ، ويمكن أن يحمل ذلك على أن المراد به أنه مقدر كل شىء ومدبره ، ولا يمتنع عندنا كونه مقدّرا لأفعال العباد وان لم تكن من فعله بأن يبين أحـواله أو يقدر على ايجاده أو يعدمه

شبهة أخرى لهم : قالوا قد قال تعالى فى كتابه : « أولئـك كتب فى قلوبهم الايمان » (١) « وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة » (٢) ، وقال : « ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا » (٣) ، وقال « وجعل بينكم مودة ورحمة » (٤) ، فبيّن أنه جعل فى قلوبهم الايمان والرحمـة دون الغل ، فيجب أن يكون الايمان والكفر من فعله لأن الجعل هو الخلق ، نحو قوله « وجعلنا السماء سقفا محفوظا » (٥) « وجعلنا الليل لباسا » (٦) واعلم أن المراد بقوله كتب فى قلوبهم أنه فعل كتابة أو ما يجرى مجراها من علامة تدل على الايمان ، وهذا مثل قوله « ختم الله على قلوبهم » (٧) ، /

(١) رقم ٢٢ سورة المجادلة ٥٨ .
(٢) رقم ٢٧ سورة الحديد ٥٧ .
(٣) رقم ١٠ سورة الحشر ٥٩ .
(٤) رقم ٢١ سورة الروم ٣٠ .
(٥) رقم ٣٢ سورة الأنبياء ٢١
(٦) رقم ١٠ سورة النبأ ٢٨ .
(٧) رقم ٧ سورة البقرة ٢

« بَلْ طبع الله عليها بكفرهم » (١) وقوله : « وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة » ، فقد قال شيخنا أبو على رحمه الله ان الجعل قد يكون بغير معنى الخلق نحو قوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » (٢) ، لأنه ذمهم بذلك ، فليس المراد أنه خلقها قاسية ، ونحو قوله : « انا جعلناك خليفة فى الأرض » (٣) ، لأن الله لم يخلقه خليفة وانما صار خليفة بأمور وُجدتْ بعد خلقه ، فمعنى قوله جعل فى قلوبهم الايمان أنه حكم بذلك ، وقوله « ولا تجعل فى قلوبنا غلا » (٤) أى لا تحكم علينا بذلك ، وهذا نظير قوله : « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » (٥) ، أى أنا صيرناه بحيث لم ينتفعوا به كما لا ينتفعون بالهباء ، لا أنه خلقه هباءً ، وقد يقول القائل لصاحبه جعلتنى لصا اذا وصفه بذلك ، وقال تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا » (٦) لأنهم وصفوهم بذلك ، وقد دللنا من قبل على أنه تعالى لم يخلق أفعال العباد فيجب أن يُصرف ما أوردوه من الآى الى هذا الوجه .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد نسأل الله تعالى أن يرزقنا الايمان ، كما نسأله أن يرزقنا الأولاد ، فلو لم يكن فعله لم يصح ذلك ، وقد نستعيذ به من الكفر ، وذلك يوجب أنه فعله ، واعلم أنا قد بيّنا من قبل أن المراد

---

(١) رقم ١٥٥ سورة النساء ٤ .

(٢) رقم ١٣ سورة المائدة ٥ .

(٣) رقم ٢٦ سورة ص ٣٨ .

(٤) رقم ١٠ سورة الحشر ٥٩ .

(٥) ٢٣ سورة الفرقان ٢٥ .

(٦) ١٩ سورة الزخرف ٤٣ .

أبـو سلـوم المعتـزلي

بذلك الألطاف وسائر ما عنده / ينال الايمان ، كما تقول اللهم ارزقنا عدل فلان وانصافه ، والغرض أن يلطف لنا فى أن ينصفنا ، وكذلك اذا استعذنا بالله من ظلم ظالم ، والمراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك ، وعلى هـذا الوجه نتعوّذ بالله تعالى من شر الأشرار ، ونرغب اليـه أن يرزقنـا خير الأخيار ، ومتى لم يحمل الكلام على هذا الوجه ، وقيل ان الايمان خلقه فى الحقيقة ، يجب ألا يحسن الأمر به ولا النهى عنه ولا المدح عليه ، ولا أن يكون نعمة ، لأن وجه كونه نعمة أن يكون من فعلنا ، ، لكى نصل به الى الثواب ، والا فسبيله وسبيل سائر ما يخلقه جل وعز فينا من اللون وغيره سـواء .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى فى كتابه : « وقدّرنا فيها السّير سيروا فيها ليالى وأياما آمنين » [1] ، فأضاف السير الذى هو فعلنـا الى نفسه بأنه قدّره ، وقال تعالى : « وكان أمر الله قدرا مقدورا » [2] ، وذلك يوجب أن أفعال العباد مخلوقة له ، وقال : « هو الذى يسيّركم فى البر والبحر » [3] ، فيجب أن يكون السير من خلقه ، واعلم أن قولنـا قدّر كذا قد يقال بمعنى خلقه بمقدار ، كقوله تعالى : « وقدر فيها أقواتها » [4] ، « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » [5] ، وقد يراد به أنه بيّن مقدار الشيء وما يحتاج اليه فيه ، وأنه عرف أحواله / وكتب ذلك ، وهو المراد بقوله

---

(١) رقم ١٨ سورة سبا ٣٤ .

(٢) رقم ٣٨ سورة الأحزاب ٣٣ .

(٣) رقم ٣٢ سورة يونس ١٠ .

(٤) رقم ١٠ سورة فصلت ٤١ .

(٥) رقم ٢ سورة الفرقان ٢٥ .

تعالى : « الا امرأته قدرنا أنها لمن الغابرين » وقد يقول الانسان قدرت فى داري هذه خمسة أبيات أبنيها ، وقال الشاعر : واعلم بأن ذا الجلال قد قدر فى الصحف الأولى التى كان قدر ، وقد يقول الخياط : قدرت هذا الثوب بمعنى بيان حال ما يجيء منه ، فمعنى قوله وقدرنا فيها السير أنا عرفنا ابتداءه وانتهاءه ، وما يؤدى اليه ويستعان به عليه ، كما يقول القائل قدرت سير فلان اذا بيّن مقدار ما يسيره فى كل يوم ، فلما كان تعالى قد بيّن السير فى البر والبحر وضرب غايته وبيّن ما يحتاج اليه ، جاز أن يقول وقدرنا فيها السير ، ولهذا قال بعده : سيروا فيها ليالى ، وانما أراد بقوله : « هو الذى يسيّركم فى البر والبحر » ، أنه الذى يسهّل السبيل الى ذلك بأمور يفعلها بكم تحتاجون اليها من السفينة ومن الماء وغيرهما .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه »[1] ، فبيّن أنه قضى العبادة ، فيجب أن يكون قد خلقها ، لأن القضاء هو بمعنى الخلق ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات »[2] يعنى خلقهن ، واعلم أن القضاء ينصرف على وجوه بمعنى الخلق وبمعنى الاعلام كقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر »[3] ، « وقضينا الى بنى اسرائيل »[4] ، وبمعنى الالزام كقوله : وقضى ربك لا تعبدوا الا اياه ، فالمراد بهذه الآية هو الأمر / والالزام دون الخلق ، كما يقول القاضي قضيت على فلان بكذا بمعنى ألزمته : « ان ربك يقضى بينهم بحكمه »[5] ، هذا هو المراد

---

(١) رقم ٢٣ سورة الاسراء ١٧ .
(٢) رقم ١٢ سورة فصلت ٤١
(٣) رقم ٦٦ سورة الحجر ١٥ .
(٤) رقم ٤ سورة الاسراء ١٧ .
(٥) رقم ٧٨ سورة النمل ٢٧ .

به ، ولو كان المراد به الخلق لكان كلهم عابدين ، لأنه قد خلق فيهم العبادة ، ولارتفع الأمر بها والنهى عن خلافها ، ولما صح أن تقول « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » ، كما لا يجوز أن يقال وقضى ربك أن تسودّوا وتبيضّوا ، ولذلك قرنه بالاحسان الى الوالدين ، ولو كان تعالى خلق فيهم العبادة لما جاز أن يقضي على بعض أنه لا يعبد ، وعلى بعض أنه يعبد ، والا كان ظالما من حيث خلق فى بعضهم ضد العبادة ليدخلهم النار ، ولوجب اطلاق القول بأن قضاء الله باطل وجور وفساد من حيث كان يخلق ذلك ، فلن يقبح الرضا بكل ما قضى وأن يجوز أن تنكر قضاءه ونسخط ونكره ، وأن نرد على الله تعالى بعض قضائه ، أو أن يجب الرضا بالكفر وأن يلزم قبوله ، وأن جعلوا القضاء غير المقضى فكان عندهم موجبا له ، فقد عاد الحال الى ما تقدم ، وان جاز أن يقضي ما لا يوجد فمن أين أن المقضى من خلقه وتقديره ، وهذا جاز على هذا الوجه أن يكون القضاء هو الجبر على ما ذكرناه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وقد قال تعالى : « الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما » (١) ، قالوا وأفعال العباد بينهما فيجب أن يكون خالقا لها ، / واعلم أن أعمال العباد لا يقال فيها انها بينهما على الحقيقة ؛ لأن ذلك انما يقال فى الأجسام دون الأعراض ، فلا يجوز أن يكون الكلام متناولا لها ، وانما يتناول نفس السماء والأرض وما بينهما من الأجسام ، ولو صح أن يقال فيها انها بينهما لوجب كونه مخصوصا ومصروفا الى ما ذكرنا مما تولّى تعالى خلقه من الأجسام .

---

(١) رقم ٣٢ سورة ابراهيم ١٤ .

وبعد فان قوله سبحانه « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا »(١) يعارضه بل هو أولى منه ، لأن النفى فى هذا الباب أبلغ فى الاثبات على ما قدمناه من قبل ، وقد يحتمل أن يريد به أنه قدرهما وما بينهما ، ثم الكلام فيما الذى أحدثه من ذلك موقوف على الدلالة .

شبهة أخرى لهم : قالوا : قد قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها »(٢) فبيّن أن جميع ما يحدث من المصائب قد برأها وخلقها ، والكفر من أعظم المصائب فيجب أن يكون تعالى خالقها ، واعلم أن المراد بهذه المصائب هو ما نزل من الشدائد بالانسان من قحط وغيره ، ولهذا ذكر فيها الأرض والأنفس جميعا ، ولهذا قال : « لكى لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم »(٣) ، ولهذا أضاف تعالى غير هذه المصائب الينا فقال : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم »(٤) ، ولا يجوز أن يضيف الينا ما أضافه الى نفسه ، وبيّن بهذه الآية أن جميع ما يحدث / معلوم له تعالى مكتوب ، وأن التحرز وان كان واجبا على الانسان فالواجب فيما ينزل به الصبر ، وألا يتحسر على فائت ، ولم يرد بقوله « من قبل أن نبرأها » المصائب ، وانما أراد الأنفس لأنه حقق بذلك أن المصائب النازلة بالأنفس مكتوبة قبل خلقها ، ولو كان المراد بذلك المعاصى لأدى الى زوال الأمر والنهى وبطل التكليف .

---

(١) رقم ٢٧ سورة ص ٣٨ .

(٢) رقم ٢٢ سورة الحديد ٥٧ .

(٣) رقم ٢٣ سورة الحديد ٥٧

(٤) رقم ٣٠ سورة الشورى ٤٢

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور [١] فخبّر أنه جعل الايمان والكفر لأنه سماهما ظلمة ونورا بقوله : « يخرجهم من الظلمات الى النـور »[٢] ، وبقوله : « والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النـور الى الظلمات » [٣] ، وذلك يوجب كونه خالقا لهما ، واعلم أنا قد بيّنـا أن الجعل قد يكون بغير معنى الخـلق ، وبينـاه بقوله « وجعلنـا قلوبهم قاسية »[٤] ؛ « انا جعلناك خليفة فى الأرض » [٥] ، فلا وجـه لاعادته ، ولا يجوز أن يوصـف الايمان بأنه نور ، والكفر بأنه ظلمـة على جهـة الحقيقة ، لأن النور والظلمة هما جسمان مختصان بصفة ، والايمان والكفر عرضان ، فكيف يستحقان هذا الوصف فى الحقيقة ؟ وانما وصف تعالى الايمان بأنه نور لما يختص به من الاستقامة والاهتـداء الى طريق الفوز فشبّه بالنور ، ووصف الكفر ظلمة من حيث كان بالضد من الايمـان ، وهذا / يوجب أن الايمان والكفر لم يدخلا فى الآية ، قال شيخنا أبو على رحمه الله ولو دخلا فيه لكان ذلك ينقض قوله : « صُنْع الله الذى أتقن كل شىء »[٦] ، لأن الكفر كان يجب كونه متقنا محكما مع تناقضه وفساده ، ولأدى ذلك الى ارتفاع الأمر والنهى .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وقد قال سبحانه : « ونبلوكم بالشر والخير

---

(١) رقم ١ سورة الأنعام ٨ .
(٢) رقم ٢٥٧ سورة البقرة ٢ .
(٣) رقم ٢٥٧ سورة البقرة ٢ .
(٤) رقم ١٣ سورة المائدة ٥ .
(٥) رقم ٢٦ سورة ص ٣٨ .
(٦) رقم ٨٨ سورة النمل ٢٧ .

فتنة »[١] ، « وبلوناهم بالحسنات والسيئات » [٢] ، والايمان خير وحسنه ، والكفر شر وفتنة وسيئة ، فيجب أن يكون تعالى يَبتلى بهما ، ولا يجوز أن يبتلى بشىء لم يخلق فصح بذلك أنه خالق لأعمال العباد ، واعلم أنا قد بيّنا أن المراد بذلك نِعَمُ الدنيا وشدائدها ، ولهذا قال : « وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون »[٣] عن معاصيه الى طاعته ، وأراد بقوله : ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، بالنعم ، والشدائد محنة ، لننظر كيف تعملون ، وهو كقوله تعالى : وانْ تُصِبْهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كلٌ من عند الله »[٤] ، وقد بيّنا الوجه فى ذلك وهو مثل قوله : « وان تصبهم سيئة يَطَّيَّرُوا بموسى ومن معه » [٥] لأنهم كانوا اذا أصابهم قحط وشدة تطيروا بموسى كما يتشاءم الانسان بغيره عند نزول محنة ومصيبة ، ولو كان الأمر كما قالوا لارتفع الأمر والنهى ، لأنه تعالى اذا كان يبتلى بالكفر والايمان كما يبتلى بالأمراض والشدائد فيجب ألا يكون للأمر والنهى معنى .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى « يُضِلُّ الله من يشاء ويهدى من يشاء »[٦] وقال : « وأضله الله على علم »[٧] فثبت بذلك أنه تعالى يخلق الكفر والايمان ، واعلم أن المراد بالضلال فى هذا / الموضع الضلال

---

(١) رقم ٣٥ سورة الأنبياء ٢١ .
(٢) رقم ١٦٨ سورة الأعراف ٧ .
(٣) مذكورة فى هامش ٥ .
(٤) رقم ٧٨ سورة النساء ٤
(٥) رقم ١٣١ سورة الأعراف ٧ .
(٦) رقم ٣١ سورة المدثر ٧٤ .
(٧) رقم ٢٣ سورة الجاثية ٤٥ .

عن الثواب والعقاب ، فالمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة ، وسنبيّن الكلام فى الهدى والضلال فى فصل مفرد من بعد ان شاء الله ، ولو كان هو المُضِلّ لارتفع النهى عن الضلال ولبطل التكليف .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وأسِرّوا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم مَنْ خَلَق »[1] ، فدلّ بذلك أنه خلق القول الذى أسرّوا به مُنَبّها بذلك على أنه لا تخفى عليه خافية ، واعلم أن المراد بذلك ألا يعلم مَنْ خَلَق أمرَ العباد الذين يُسِرّون بالقول ويجهرون ، مُنبها بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جهروا بها ، ولو كان المراد به ما قالوه ، لقال ألا يعلم ما خلق ، لأن القول لا يعبر عنه بمن لأن ذلك عبارة عن العقلاء

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « واذا أراد الله بقوم سوءً فلا مَرَدّ له »[2] ، وقال « ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوءَ »[3] ، فيجب اذا كان الكفر سوءً أن يكون من خَلْقه ، ويجب اذا جاز أن يفعله ولا يكون مسيئا أن يجوز أن يفعل الظلم ولا يكون ظالما ، واعلم أن المسىء هو فاعل الاساءة لا فاعل السوء ، فلا يجب اذا فعل تعالى سوءً أن يكون مسيئا ، وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : واسم فاعل السوء يجب أن يكون سائيا لأنه مأخوذ من ساءهم يسوؤهم وليس فى قوله : « واذا أراد الله بقوم سوءً » ، دلالة على أن كل سوء فقَدْ أراده ، لأنه نكر السوء

---

(١) رقم ١٣ و ١٤ سورة الملك ٦٧

(٢) رقم ١١ سورة الرعد ١٣ .

(٣) رقم ١٠ سورة الروم ٣٠ .

ولم يقمه ، وقوله : « ثم كان عاقبة الذين أساءوا » (١) ، يدل على أنهم فعلوا الاساءة ، / وأنه تعالى يجازيهم السوء الذى هو العقاب ، فأما قوله : «وجزاءُ سيئة سيئةٌ مثلها» (٢) مجاز ، لأن العقوبة لا تسمى سيئة ، وكذلك قوله : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » (٣) ، وهذه الطريقة فى اللغة مشهورة لأنهم يجرون اسم الشىء على ما هو جزاء عليه ، وعلى هذا قالوا الجزاء بالجزاء ، والأول ليس بجزاء .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وهو على كل شىء قدير » ، فيجب أن يكون كل شىء محدَث هو خالقه ، والا لم يكن قادرا عليه ، واعلم أن المراد بذلك ما يصح منه سبحانه ايجاده ، لأن الشىء انما يكون مقدورا للقادر متى كان هذا حاله ، فأما متى لم يكن هذا صفته لم يكن مقدورا له ، فيجب أن تبين أنه يصح أن يخلق أعمال العباد حتى يثبت قادرا عليها ، وقد ثبت أن ما لا يبقى اذا انقضى وقته شىء ولا يوصف بالقدرة عليه لما استحال منه ايجاده ، وقد ثبت أن الموجودات أشياء ، ولا يقال انه يقدر على ايجادها ، فكذلك أفعال العباد ، وقد بيّنا أن كونها مقدورة لله تعالى يوجب ارتفاع الذم والمدح والتكليف ، فيجب ألا يكون مرادا بذلك ، وبيّنا أنه تعالى قد أضاف هذه الأفعال اليهم ، وذلك يمنع من كونه تعالى قادرا عليها ، ولو صح التعلق بعمومه لوجب كونه مخصوصا لما قدمناه من الأدلة مما دللنا به على استحالة مقدور لقادرين .

---

(١) رقم ١٠ سورة الروم ٣٠ .

(٢) رقم ٤٠ سورة الشورى ٤٢ .

(٣) رقم ١٩٤ سورة البقرة ٢ .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد أجمعت الأمة على أن الله تعالى هو الخالق ، وما سواه مخلوق ، ولا خالق الا الله ، فيجب أن يدل ذلك على أنه خالق / لأفعال العباد ، قالوا وقد روى حذيفة عن النبى صلى الله عليه أنه قال : خلق الله كل صانع وصنعته ، حتى خلق الخادم وخِدْمته ، وقد روى معاذ بن جبل عنه صلى الله عليه أنه قال : لم يخلق الله تعالى خلقا هو أبغض اليه من الطلاق ، ولم يخلق خلقا هو أحب اليه من العتاق ، وذلك يدل على أنهما فِعْله سبحانه قالوا وهذا كقوله جل وعز « وأنه هو أضحك وأبكى »[1] ، فدل على أنه خلق الضحك والبكاء ، كما أنه خلق الموت والحياة ، واعلم أن المسلمين لا يجوز أن يجمعوا على خلاف ما ورد به النص ، وقد بيّنا أن نص الكتاب قد ورد بأن غير الله يخلق ، فكيف يدعى الاجماع على خلافه ، ولا يبعد أن يقولوا انه خالق وما سواه مخلوق ، يريدون بذلك أنه القديم وما سواه محدَث ، ويقولون لا خالق الا الله ، بمعنى لا خالق يَرزق ويُغنى ويُعيد الا هو تعالى ، فأما حمل الكلام على الحقيقة فلا يصح ، وما رووه عن الرسول صلى الله عليه فأخبار آحاد ، لا يجوز أن تقبل فيها طريقة العلم . وقد دللنا على أنه ليس بخالق لأعمال العباد ، فلا يجوز أن يراد بالكلام ما يقتضيه ظاهره ، ولا يمتنع ان صح أن يكون أراد بقوله انه خلق كل صانع وصنعته ، أنه خلقه وخلق ما يصنع فيه وبه ، كما تأولنا عليه قوله : «والله خلقكم وما تعملون»، فكما يقال ان فلانا يعمل الحصر والأبواب ويعنى بذلك يعمل فيهما ؛ وأما قوله ما خلق الله شيئا أبغض اليه / من الطلاق فيجوز أن يريد به ما قدّر /

(١) رقم ٤٣ سورة النجم ٥٣ .

على العباد شيئا أبغض اليه من الطلاق ، لأن الله تعالى هو الذى قدّر ذلك وبيّنه ، ومتى حُمل على ظاهره لم يستقم على مذهبهم أيضا ، لأن الطلاق وان كان من خلقه فكيف يجوز أن يَبْغضه ويَذمه ؟ وبعد فان فى الطلاق ما قد ثبت أنه مسنون ومباح ، فكيف يقال انه تعالى يبغضه ، وذلك مما يُضعف الخبر ، وان كان ان صح محمله على ما قلناه يمكن .

وأما قوله سبحانه : « وأنه هو أضحك وأبكى » ، المراد به أنه فعل سبب الأمرين ، لأن المصائب التى عند نزولها يقع البكاء هى من فعله ، وكذلك أكثر الأمور التى عندها يحصل الضحك ، ولولا أن المراد ما قلناه لوجب ألا يَذم الانسان على بكائه وضحكه ، وما رُوى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : ما كان من العين والقلب فمن الله ، وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان ، يدل على أنه تعالى انما أضاف البكاء اليه ، وأراد به ما يكون من العين ، لأن ذلك مما لا يقع بحسب قصد الانسان ، لأنه قد يريد نزول الدمعة فلا يكون ، ويريد ألا تنزل فيكون .

فصل : ان سأل سائل فقال : أتقولون ان الله سبحانه خلق الخير والشر؟ قيل له : يقال انه خلق الخير والشر على ضربين : ضربٌ قبيح فهذا لا يضاف اليه جل ثناؤه ، وقد يقال فى الشدائد والأمراض انها شر توسعا ، فيجوز أن تضاف اليه ، وقد وصف / عز وجل عذاب النار بأنه شر مجازا ، وهو فى الحقيقة عدل وحكمة ، فأما أن يكون شرا فلا ، ولو كان تعالى يفعل الشر فى الحقيقة لوجب كونه شريرا ، فان سأل سائل فقال :

أتقولون ان الله سبحانه يفعل الضر والنفع ؟ قلنا نعم ، لأن ذلك لا ينبىء عن كونه قبيحا ، وهو تعالى يفعل جنس النفع والمضرة ، فيجوز وصفه بذلك ؛ فان قال : أفتصفونه بأنه يفعل الفساد ؟ قيل له لا ، لأن ذلك عبارة عن القبيح من المضار ، وانما يقال ان المطر أفسد الزرع ، وأفسد المرض بدن فلان ، مجازا ، ولذلك لا يقال فى فاعله انه مفسد اذا كان ما فعله حسنا وأنه من المفسدين ، كما لا يقال انه من الأشرار ، فان سأل عن الخيرات التى تكون فى الدنيا والمحن التى تنزل بالمؤمنين ، وبقاء الأشرار وموت الصالحين ، أهو فساد أم لا ؟ قيل له : ذلك كله صلاح واستصلاح ، وقد بينا من قبل ما يدل على ذلك ؛ فان سأل فقال : أليس من حق الله على العباد أن يؤمنوا به ويطيعونه ، أفيقدر أن يأخذ حقه منهم أم لا ؟ فان قدر على ذلك فيجب أن يصح أن يجعلهم مؤمنين ، وان كان لا يقدر عليه فقد وصفتموه بالعجز ، قيل له : ان الحق على قسمين : أحدهما قد يوصف بعطية وأخذ ، والآخر لا يصح ذلك فيه ، فقولكم فى الايمان ان الله جل ثناؤه يجوز أن يأخذه أم لا ، محال ، لأن الأخذ فى ذلك انما هو بأن يختار المؤمن / فعله .

وهذا مجاز ان سمى بذلك ، فأما لو اضطره تعالى اليه كان لا يكون ذلك الايمان ، فانما صح أخذ الصدقات من العباد لأنه حق للمساكين يصح فيه الأخذ والنقل ، ويستحيل ذلك فى الايمان ؛ فان سأل فقال : هل يقدر تعالى على شىء من تصرفنا ؛ فقد قضى أنه سبحانه لا يوصف بالقدرة على ذلك ، ولا نقول انه ليس بقادر عليه ، لأنه يوهم أنه مما يصح كونه مقدورا له ؛ فان سألوا فقالوا : أيملك الله شيئا من أفعالكم ؟ فقد بينا فى الجواب

عنه ما فيه كفاية ، وقلنا انه قد يطلق ذلك بمعنى يقدر على ضدها منه وعلى افنائه ؛ فان سألوا فقالوا : من جعل الكفر قبيحا والاسلام حسنا ، والمسموع مسموعا والمرئى مرئيا والكفر كفرا ؟ فان كان الجاعل لذلك هو العبد فيجب حصوله بحسب قصده ، وان كان تعالى جعله كذلك فيجب أن يكون الكفر والايمان من خلقه ، قيل له : قد بينا أن الكفر منه ما يقبح لوقوعه على وجه لا يتعلق بالعبد ، كالجهل بالله تعالى ، فلا يقال ان أحدا جعله قبيحا الا أن يراد أن العبد أحدثه ، وعند حدوثه صار قبيحا ، فأما أن يضاف الى الله تعالى فلا يصح ، وما يكون قبيحا لوقوعه على وجه يتعلق باختياره فلا يمتنع أن يضاف الى العبد ويقال انه جعله قبيحا ، لأنه كان يصح أن يحدثه غير قبيح ، وكذلك القول فى الجواب عن قولهم من جعل الايمان حسنا ؟ فأما المسموع فانما يكون كذلك لأمر يرجع اليه عند وجوده لا يتعلق باختيار مختار ، فلا يضاف كونه مسموعا الى أحد الا / أن يراد بذلك من الذى أوجد المسموع والمرئى ، أو رفع عنهم المانع حتى صرنا نسمعه ونراه فيضيفه الى مَنْ فعل ذلك ، وأما كون الكفر كفرا فقد بينا أنه سمى بذلك لاستحقاق عقاب عظيم عليه ، فأما الايمان (فقد)[1] وصف بذلك اما لأنه واجب أو لأنه يستحق به الثواب ، وكل ذلك لا يتعلق باختيار مختار ، فان أريد به من حكم بذلك وفيه بيّن ذلك من حاله فالله سبحانه ، فان أريد به مَنْ أحدثه فصار له هذا الحكم فالعبد ، وان أريدَ غيره لم يكن له معنى ؛ فان قالوا أليس الله تعالى قد فعل الكثير ، ولا يسمى بذلك خيرا ، فهلا جاز أن يفعل الشر والفساد ولا يكون شريرا مفسدا ؟

---

(١) اضيفت لاستقامة النص .

وفعل الفضل والصلاح ولا يسمى فاضلا صالحا ؛ وقد فعل الحبَل ولا يقال مُحْبِل ؛ قيل له ان قولنا : خَيِّر ان أريد به التكثير من فعل الخير فانه يوصف بذلك ، واليه يذهب شيخنا أبو على رحمه الله ، وقد قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وان كان قد ذكر فى بعض المواضع أنه بمعنى فاضل فلا يستعمل فيه سبحانه وتعالى ، ولذلك يقولون : فلان خيِّر فاضل ويعنون به معنى واحدا ، وقد بيّنا أنه انما لا يوصف بأنه فاضل لأحد وجهين ، وان كان قد فعل الفضل ، وبيّنا أن الصالح ليس هو الذى فعل الصلاح ، وأن فاعله يسمى بأنه مفضل ، فلا وجه لاعادته ، فاما المُحْبل فقد قال / شيخنا أبو على رحمه الله انه مأخوذ من الاحبال لا من الحبل ، / والعبد هو الفاعل للاحبال فيجب أن يكون مُحْبلا ، ولذلك لا يقال فى مريم ان لها مُحْبلا لما لم يفعل بها أحد احبالا ، وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ان المُحْبل انما يوصف بذلك لما فعل ، الأمر الذى عنده يحصل الولد والماء الذى المعلوم انه يكون منه الولد ، ولهذا يوصف بذلك فى الحال ، وقبل تصور الولد بأنه مُحْبل له ، ولهذا قال عز وجل : « فلما تغشاها حملتْ حملا خفيفا » (١) ، ولا يجوز أن يكون بها حمل الا وبها حَبَل ، وبيّن أن ذلك ليس بمشتق من خلق الولد ولا من فعله ، والا كان يجب ألا يستعمل ذلك فى الشاهد أصلا ، وقال شيخنا أبو على رحمه الله : ان أهل اللغة قد زعموا أن اسم مُحْبِل مشتق من الحبل ، وأنهم يسمون الله محبلا اذا خلق الحبل وان قلّ استعماله ، وأن الانسان يسمى بذلك توسعا ؛ فان سأل عن الايمان مَنْ جعله دينا للمؤمنين ، وعن الكفر

---

(١) رقم ١٨٩ سورة الأعراف ٧ .

مَنْ جعله دينا للكافرين ، فالجواب أن الله سبحانه هو الذى جعله كذلك ، بمعنى البيان والحكم ولا يُضاف اليه بمعنى الخلق لما دللنا عليه من قبل ، والصحيح أن يقال ان الكافر فعل الكفر فصار الكفر دينا له ، ولا يقال جعله دينا لنفسه لأن فيه ايهاما لا يجوز ، ويقال انه تعالى جعل الايمان دينا بمعنى أنه أمر به وزيّنه ، وعلى هذا الوجه لا يقال فى الكفر ، ولا يقال انه جل وعز جعل الكافر / كافرا والمؤمن مؤمنا بمعنى الخلق ، ويقال بمعنى الحكم الا أنْ يوهم مذهب المجبرة ، ويقال ان الكافر جعل نفسه كافرا بمعنى فعل الكفر ، فأما على غير هذا الوجه فلا يقال ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله انه لا يجوز أن يقال ان الفاعل فاعل بجعل الجاعل لأنه ينبىء عن أنه جعله مقدورا لنفسه ثم أوجده .

فصل يتصل به . فان سأل عما روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة ، فقال أليس الظاهر من هذه التسمية أنها تجرى على من يثبت نفسه قادرا ومقدرا ، ويضيف القدرة الى نفسه دون الله تعالى : أنه لا يصح أن يكون اسما لمن ينفيه عن نفسه ويقول فى الأشياء كلها انها بقضاء الله وقدره ، لأن الاسم لا يلزم لنفى معناه وانما يلزم لاثباته سيما وشبّه رسول الله صلى الله عليه القدرية بالمجوس ، والذى يتبين به المجوس نفى القبائح عن الله تعالى ، والمنع من كونه فاعلا لها ، واثباتها فعلا لغيره ، وأنتم تشاركونهم فى ذلك ، بل فيكم من يشاركهم فى أنه تعالى لا يصح أن يفعل القبيح ولا يوصف بالقدرة عليه ، فان قلتم ان المراد بقوله صلى الله عليه : القدرية مجوس هذه الأمة ، أن يثبت القدر لا أن ينفيه ، فقد روى ما يمنع من ذلك ، لأن حذيفة قال عن رسول الله صلى الله عليه :

لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ، والمجوس/ تثبت فاعل الشر والقادر عليه سوى فاعل الخير ، وتجعل مقدور أحدهما غير مقدور الآخر ، وهذا قولكم فى القادر الذى هو الانسان ، والقادر الذى هو الله . واعلم أن الخبر فى القدرية قد ثبت لأنه روى عنه عليه السلام أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة ، وروى عنه صلى الله عليه أنه قال : صنفان من أمتى ليس لهما فى الاسلام نصيب : المرجئة والقدرية ، ولا خلاف بين الأمة أن هذا اللقب يقتضى الذم ، ولذلك يتبرأ كل أحد منه ، وينسب اللقب الى من ثبت كون مذهبه مذموما ، فيجب أن يكون المراد بذلك المبْطل فى هذا الوجه دون المحق ، وقد علمنا أن القدرى منسوب الى القدر ، كما أن المكى منسوب الى مكه ، فيجب أن يُنظر ، فان دل الدليل على اثبات معنى تصح هذه النسبة اليه على ما يقتضيه الله : نُسب اليه ، والا حُمل على ما يقتضيه السمع أو على ما يوجبه مجاز اللغة، لأنه لا يجوز أن يخاطبنا صلى الله عليه ذلك ولا يبين المراد به ، كما لا يجوز أن يخاطبنا بقطع (يد) السارق ولا يبين ، وقد عُلم أنه كان نسبة الى القائل فى القدر بشىء ، فهو نسبة الى من أثبته لا الى من نفاه ، ولا الى مَنْ دان به وصوّبه ، دون مَن جحده وأنكره ، وكذلك ان كان نسبة الى اعتقاد أو فعل ، ولذلك لا ينسب الى الاسلام الا من دان به ، وكذلك لا يقال فى الخوارج محكّمة ، الا من حيث يثبتون الحكم لله ، لأنهم يقولون لا حكم الا الله ، فحالهم حال من يقولون لا اله الا الله ، فى أنه/ يوصف بأنه مهلل ، فاذا صح ذلك ولا يمكن أن يثبت هذا الاسم لمن قال ان العبد يَقدر على فعله أو يقدّرَ فعله ، لأن الله تعالى وصف الانسانَ بأن يَقدر

ويُقدَّر فقال : « الا الذين تابوا من قبـل أن تقدروا عليهم » (١) ، وقال : « فقتـل كيف قدَّر ثم قتـل كيف قدَّر » (٢) ، ولا خلاف بين الأئمة فى اطلاق القول بأن العبد يَقدر ويُقدِّر ، ولا خلاف أيضا أنه لا يوصف بذلك من قال ان الله تعالى قادر أو مُقتدِر ، لأن ذلك قول الجميع ، فيجب أن يكون المراد بذلك النسبة الى كثرة ذكره لذلك ، ولهجة به ، كما قيل للخوارج محكِّمـة ، لما كثر لهجهم بقولهم لا حُكم الا الله ، وثبت أن المجبرة هى التى تكثر من ذكر القدر ، وتضيف اليـه ما يحدث من زنا ، وقطع طريق وغيره ، فيجب أن يكون الاسم لازما لهم ، سيما وقـد دلت الدلالة على أن المراد به المبطِل ، وقد علمنا بالدليل أنهم مبطلون ، فيجب أن يكون رسول الله صلى الله عليه أرادهم بالخبر ، وقد ثبت فى اللغة أنه يقال فى الرجل انه تَمَرِّى اذا كان لهِجـا بذكر التمر ويكثر مدحه ، ويقولون ابل حَمَضِيَّة يريدون أنها ترعى الحَمْض وهـو ضرب من النبت ، ويقولون رجل حمرى اذا لهج به ، فلا يبعد أن يجرى ذلك عليهم من حيث لهجوا بذكره ، ولو كان هذا الاسم لمن يثبت للعبد قدرا بأن يثبته قادرا أو مقدورا ، لوجب أن يكون لازما لهم لأنهم يثبتون العبد كذلك ، لا لمن ادعى أنه يَقدر ويُقدِّر ، ولا حقيقة لدعواه ؛ بل يكون لمن هو فى الحقيقة كذلك وان لم / يدَّعِه ، كما أن الصائغ هو من يصوغ فى الحقيقة لا من ادعى الصياغة ، وكذلك النجار ، والأسماء لا يختص بها شاهد دون غائب ، فان وجب كون هذا الاسم لمن يثبت نفسـه قادرا أو مقتدِرا ، وجب لزومه لمن يثبت الله قادرا ومقتدِرا ، وان وجب اثباته لمن يقول ان

---

(١) رقم ٣٤ سورة المائدة ٥ .

(٢) رقم ١٩ و ٢٠ سورة المدثر ٧٤ .

العبد يُحدِث الأفعال ويقدِّرها ، وجب اثباته لمن يقول انه يقدر بأن يكتسب ، فقد بَانَ أنه لا وجه للتسمية الا ما قدمناه .

فأما ما رُوى عن حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ، المراد بذلك ما قدمناه ، لأنهم ينفون القدر عن غير الله ، ويثبتونه له ، فمرة ذكر بلفظ النفى ، ومرة أخرى ذُكر بلفظ الاثبات ، وهذا كقولنا فى الخوارج انهم مُحكِّمة من حيث تقول لا حكم الا لله ، فتنفى وتثبت ، وقد رُوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لُعِنَتِ القــدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا ، قيل له ومن القدرية يا رسول الله ؟ قال قوم يزعمون أن الله قدَّر عليهم المعاصى وعذَّبهم عليها ، والمرجئة قوم يزعمون أن الايمان قول بلا عمل ؛ ورُوى عن جابر بن عبد الله أنه قال يكون فى آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصى ثم يقولون ان الله تعالى قدرها علينا ، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه فى سبيل الله ، وقد روى فى حديث الأصبغ ابن نباتة أن عليا عليه السلام قال وقد قال له شيخ : ما أرى لى من الأجر / شيئا ان كان ذلك بقضاء ، وقدَر ، فقال لعلك ظننت َ قضاءً لازما وقدرا حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهى ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء ، ولا المسىء بالذم من المحسن ، تلك مقــالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ؛ ورُوى عن الحسن رحمه الله أنه كان يقول : ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم على الله : ويقولون ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه ، وحملنا عليه وأمرنا به ، فقال جل وعز : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل ان الله

لا يأمرنا بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون » [١] ، ونحن وان قلنا ان الله سبحانه قدّر المعاصى بأن كتبها فلا يلزمنا بذلك ، لأن هذا القول صواب عند الكل ، مما يتبين أن المراد ما قلناه أنه صلى الله عليه شبّههم بالمجوس ، فيجب أن يكون وجه شبههم به اشتراكهم فيما بانت المجوس به من غيرهم من أهـل المذاهب ، لأنه لا يجـوز أن يكون المراد بذلك الا المذاهب دون الأفعال فى هـذا الباب ، وقد علمنا أن لا صنف أقرب الى المجوس من المجبرة ، لأنها تقول ان الله سبحانه خلق الطاعة والمعصية ثم برئ من المعصية وعابها وعادى عليها ، ومدح الخير والطاعة / وارتضاه ووالى عليه ، كما قالت المجوس انه تعالى تولد من فكرته ابليس ثم أخذ يشتمه ويلعنه ويتبرأ منه ، وصنع الخير ثم أخذ يمدحه ويرتضيه ، وقالت المجوس ان الخيّر محال أن يقدر على الشر ويحمد عليـــه مع ذلك ، والشرير يستحيل أن يقدر على الخير وهو مذموم على الشر ، فكل واحد يذَم ويحمد على ما لا يقـدر على خـلافه ، وقالت المجبرة : المؤمن لا يقدر على الشر ، والكافر الشرير لا يقدر على الخير ، وكل واحد منهما يذم ويمدح على ما لا يقدر على خـــلافه ، وقالت المجوس : للخلق صانعان ، محمود هو الله ، ومذموم هو ابليس ، وقالت المجبرة : المعصية من صانعين : محمود عليها وهو الله تعالى ، ومذموم عليها وهو العاصى ، وقالت المجوس يحسن الأمر والنهى وان كان جوهر الخير يستحيل أن يقدر على الشر ، وجوهر الشر يستحيل أن يقدر على الخـير ، وقالت المجبرة يحسن الأمر والنهى فى الكفر والايمان ، وان استحال من الكافر الايمان ،

(١) رقم ٢٨ سورة الأعراف ٧ .

ومن المؤمن الكفر ، ولزومهما جميعا قبح الوعظ والتنبيه على الخير ، وقالت المجوس : الاستغفار والندم من فعل الخير الذى لا يفعل الشر الذى يستغفر منه ؛ وقالت المجبرة : المعصية من فعل الله تعالى وان كان يندم العاصى عليها ويستغفر منه ؛ وقالت المجوس : فاعل الشر / مفرط فيما لا يقدر فيه على خلافه ، وقالت المجوس الخير يكفر بالشرير فيعاقبه على شرته ، وقالت المجبرة ان الله الكريم يعاقب الكافر على الكفر الذى خلقه فيه ، وقالت المجوس : قد أراد الله تعالى القول بأن له ضدا ونِدا وأراد تكذيب محمد ، وقالت المجبرة ان الله أراد ذلك ممن يقع منه ؛ وقالت المجوس أراد الله نكاح الأمهات والأخوات وأن يجعل دينا وقدّره ، وقالت المجبرة مثل ذلك فيما يقع منه ذلك ويتدين به ، وقالت المجوس ان لنا أن ننحر ثورا فى العبد بعد أن نجمع عليه بالعصى ونأمره بعد الكتف بالذهاب الى موضع ، فمتى لم يفعل قلنا كفرت النعمة وقتلناه وضربناه ، وقالت المجبرة فى العاصى انه لا يقدر على خلاف ما هو فيه ، ويؤمر بالطاعة ومتى لم يفعل ذلك ليم على ذلك ، وقيل ان كان ثابتا على الكفر ، ونفت المجوس عن الله تعالى فعل أجسام السباع ، فكفرت بذلك لأنها أفسدت على نفسها العلم بأن الجسم لا يكون الا من فعل الله ، والمجبرة أثبتت القديم جل وعز فاعلا للقبائح ، وهذا يوجب اثباته جسما ، وقالت المجوس لا يقدر تعالى على ايجاد الجور ، والمجبرة مثل ذلك تقول ؛ والمجوس تذم من قبحت خلقته وكان مريضا سقيما ، وان كان مافيه من فعل الله تعالى ، والمجبرة تذم الانسان على ما فيه من كفر ومعصية وان / اعتقدت أن ذلك أجمع من خلق الله ، والمجوس تقول لا شىء من الأقدار الا وهو مراد منا

على أنه دين ، كأكل الميتة ونكاح الأمهات ، وكذلك تقول المجبرة ، وما روى عنه صلى الله عليه فى القدرية أنهم خصماء الله وشهود الزور ، يدل على أنهم المجبرة ، لأنهم على قولهم تحصل بينهم وبين الله سبحانه خصومة من حيث كلفهم مالا يطيقون ويعاقبهم على ذلك ، وفعـــل فيهم ما يوجب الكفر وأمرهم بخلافه ، وأمرهم بالطاعة ولم يقدرهم عليها ، فلهم أن يثبتوا عذر أنفسهم ويلزموا اللائمة خالقهم ذلك ، وهو الخصومة فى الحقيقة ، فأما أهل العدل فلا يجوز أن يكونوا خصما على وجـه لأنهم ينسبـون اللائمة الى أنفسهم ، ويعترفون بلزوم الحجة لهم ، وقد روى أنهم كانوا عند سليمان التيمى فذكروا القدر فقال : هل علينا غبن ؟ فقالوا : لا ، فقال : فقالوا انا كنا نسمّى القدرية فقلبناها عليهم وأعاننا الشـيطان فانقلبت فألزمونا اثما أقبح من ذلك ، وهم المجبرة ، وكل ذلك يبين ما قصدنا اليه من أن المجبرة هم القدرية .

فصل آخر منه : فان قالوا أليس قد روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القضاء فأمسكوا ؟ والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تغرقوا فيه ، الى غير ذلك من الأخبار التى تدل على أن القول فى ذلك محرم ، فما قولكم فيه ؟ قيل له ان أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه ، وقد صح أن الواجب / أن نتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فان ذلك من الفروض المعنية فكيف يجوز أن تنهى عنه ، فان صح فى ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنـه صلى الله عليه أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وما روى من قوله عليه السـلام : اذا ذكر القـدر فأمسكوا ، واذا ذكرت النجـوم

فأمسكوا ، فاذا ذُكر أصحابى فأمسكوا ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد ان يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام فى النجوم من الوجه الذى يدل على حكمة خالقها ومدبرها ، وانما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح ، وعن ذكر النجوم ونسبها الى أنهم يمطرون بها ، وقد بيّنا من قبلُ الوجوهَ التى يصح أن يقال عليها ان الله تعالى قضى وقدّر ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال انه تعالى قضى أفعال العباد وقدّرها ، بمعنى خلَقها وتمّم خلقها ، ولا يقال قضى المعاصى وقدّرها بمعنى ألزمنا اياها ، وانما نهى صلى الله عليه عن الكلام فى القدر بأن تضاف هذه الأمور الى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر والنهى ، والا فالرضاء بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذى يصح عليه ، وقد روى عنه صلى الله عليه أنه كان يقول فى دعائه رضىً بقضائك ، وبارك لى فى قدرك حتى لا أحب تأخير ما عجلت ولا تعجيل ما أخرت ، فانما أراد بذلك ما يفعله / به ، وآخر الحديث يدل عليه ، وذلك يدل على أن الله سبحانه لا يقضى المعاصى ولا يقدرها على جهة الخلق والالزام ، وما رُوى عنه صلى الله عليه أنه قال لعمر وقد قال أرأيت ما يُعمل فيه أمر قد فُرغ منه أو أمر مُبتدأ ؟ فقال صلى الله عليه بل أمرٌ قد فرغ منه فاعمل يابن الخطاب فكلٌ ميسر ، أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل لها . وأما من كان من أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاء : فالمراد به انه قد فرغ من كتابة ذلك والدلالة عليه ، لأنه تعالى قد ثبت أنه قد كتب جميع ما كان ويكون ليدل به الملائكة على سبيل اللطف والمصلحة ، وكذلك ما رُوى عنه أنه قال : فرغ ربكم من العمل ، فريق فى الجنة وفريق فى

السعير ، لأن جميع ذلك لا يجوز أن يريد به أنه خلق السعادة والشقاء لما فيه من زوال الأمر والنهى ، ولهذا صح ما رُوى عنه أنه قال له بعض أصحابه : فلأى شيء نعمل وقد فُرغ من الأمر ؟ فقال صلى الله عليه : فكل ميسر ، لأن المراد بذلك أنه يقوى ويلطف له ، ولو كان تعالى يخلق فيه لم يكن لذلك معنى ، ولا كان لقوله لهم عند ذلك سدِّدوا وقاربوا معنى ، وما رُوى أنه صلى الله عليه قال ان الذى أصابك لم يكن ليخطئك ، والذى أخطأك لم يكن ليصيبك ، فالمراد به ان صح أنه لا بد من كون ما علمه الله سبحانه وتعالى وكتبه ، وقد بيّنا من قبل أن الكتابة والعلم لا يُخرج العبد من أن يكون قادرا على خلاف ما كتب عليه ، وما رُوى عن سليمان أنه قال : / ان الله خلق الشقوة ، يحتمل ان صح أن يراد به العقوبة على المعاصى والذم واللعن وما يجرى مجراه ، وما رُوى عنه صلى الله عليه أنه قال : الشقى من شَقِىَ فى بطن أمه ، والسعيد من سعد فى بطن أمه ، فالمراد أنه كتب فى ذلك الوقت ما يكون منه من الشقاء والسعادة ، فصار كوجوب كون ما كتب منه فى المستقبل كأنه شَقِىٌّ وسعيد فى تلك الحال ، ويحتمل أن يراد به الشقى من شقى فى النار ، وجعل النار اما للداخل كما قال تعالى : « وأما مَنْ خفّتْ موازينه فأمّه هاوية » (١) ، وأما ما يروُون من قصة آدم وموسى عليهما السلام فقد دفعه شيوخنا رحمهم الله لأنه لا يحتمل التأويل ، اذ العقل يمنع من القول بأن العاصى لا يلام ويوجب كون الشىء كافرا . وهذا مما لا يجوز على من يعرف الله ، فكيف على الأنبياء صلوات الله عليهم . وما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : سبق العلم وجف القلم

(١) رقم ٨ سورة القارعة ١٠١ .

وقُضى القضاء وتمّ القدر فمعناه ان صح أنه لم يزل عالما بالأشياء ، وأن القلم قد صار بحيث لا يكتب به شيئا فوصفه بالجفاف لانتهائه الى هـذا الحد ، وقُضِيَ القضاء يجب حمله على ما قدمنا ذكره مما يصح عليـه ، وكذلك قوله وتمّ القدر ، وقوله صلى الله عليه بعد ذلك بتحقيق الكتـاب وتصديق الرسل ، بيّن به أن الذى ذكره مما شهد الكتابُ والرسل بصحته، ولذلك قال بعده وبالسعادة لمن آمن واتقى ، وبالشقاء / لمن كذب وكفر ، وانما أراد بذلك ما يحصل للمؤمن من السعادة فى الحال والمستقبل جزاءً له على ايمانه ، وما يحصل من الشقاء للكافر جزاءً على كفره ، فعلى هذا الوجه يجب أن تُحمل الأحاديث المروية فى هذا الباب ، وان لم يكن فيهـا ما قد ثبت صحته ونضطر الى قبوله ، وقد بيّنا من قبل أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل عليها فى مثل هذه الأبواب .

يتلوه ان شاء الله الكلام فى التوليد مما يجب أن يثبت فعلا للانسان ، وما يجب أن ينفى عنه ، وفى الدلالة على أن المتولد من فعله ، والفصل بينه وبين المباشر والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وسلم .

أبـو سلـوم المعتـزلي